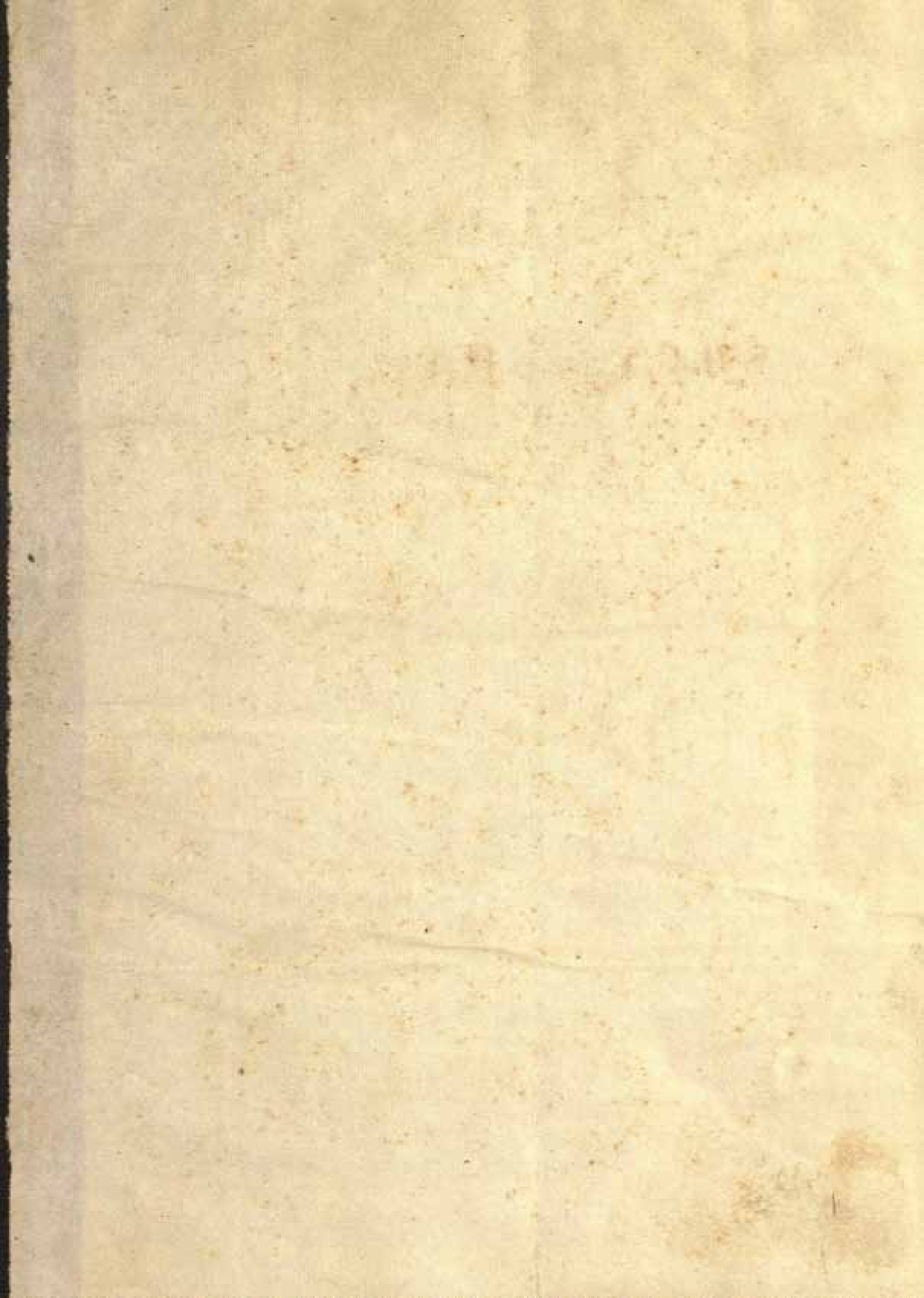




ORIENTALISCHES INSTITUT IN PRAG — ORIENTÁLNÍ ÚSTAV V PRAZE

ARCHIV ORIENTÁLNÍ

ZEITSCHRIFT DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES PRAG

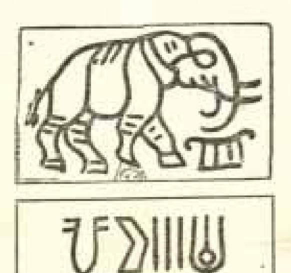
HERAUSGEBER

BEDŘICH HROZNÝ

MITARBEITER

J. BAKOŠ, G. COUDENHOVE, J. DOBIÁŠ, A. GROHMANN, V. HAZUKA, TH. HOPFNER, K. JAHN, V. LESNÝ, A. MUSIL, O. PERTOLD, J. RYPKA, M. SAN NICOLÒ, F. STEINMETZER, F. TAUER

BAND XIII
MIT 20 TAFELN



Na-ta-ši-e

1942

ORIENTALISCHES INSTITUT — ORIENTÁLNÍ ÚSTAV
PRAG III, 347

Druckerei des Protektorates Böhmen und Mähren in Prag.
Tiskárna Protektorátu čechy a Morava v Praze.

INHALT

ARTIKEL: Seite

BUCHBESPRECHUNGEN:



INSCHRIFTEN UND KULTUR DER PROTO-INDER VON MOHENJO-DARO UND HARAPPA

(ca. 2400—2100 v. Chr.).[1]) II.[2])

Ein Entzifferungsversuch

von

Bedřich Hrozný.

Herausgegeben mit Unterstützung des Tschechischen Forschungsfonds bei dem Nationalen Forschungsrat (Národní rada badatelská) in Prag.

IV. Das Schema der proto-indischen Siegel- und Amulett-Inschriften.

In den vorhergehenden Kapiteln haben wir uns hauptsächlich mit jenen proto-indischen Siegeln und Amuletten befaßt, die den Gottesnamen *Kuši* nennen. Bevor wir weitere Namen dieser Inschriften behandeln werden, wird es sich wohl empfehlen, diesem ersten Vorstoß in das unbekannte Land ein Kapitel folgen zu lassen, das dem Schema der Inschriften der proto-indischen Siegelamulette gewidmet sein wird. Gleichzeitig wird dieses Kapitel unseren Kommentar des Kapitels II vervollständigen, in dem wir nicht auf alle Probleme der Inschriften Nr. 1—125 eingehen konnten.

Glücklicherweise ist uns eine Inschrift (mit einer Parallelinschrift) erhalten, die uns, richtig gedeutet, ein vollständiges Schema der proto-indischen Siegelamulett-Inschriften gibt. Es ist die längste erhaltene proto-indische Inschrift, das dreiseitige Tonamulett

137 A. 1. (?)

2.

3.

---

[1]) In der in Vorbereitung befindlichen zweiten Auflage meiner Ältesten Geschichte Vorderasiens (die erste, bereits vergriffene Auflage ist 1940 in Prag bei Melantrich erschienen) stelle ich ungefähr das Jahr 2400 v. Chr. als das Antrittsjahr des Königs Sargon von Akkad fest. Man kann jetzt somit die protoindische Kultur etwa aus den Jahren 2400 bis 2100 v. Chr. datieren. Damit rücken die Anfänge der proto-indischen und der „hethitischen" Hieroglyphenschrift wiederum ein Stück näher aneinander. Wir werden auf dieses Problem noch später zurückkommen.

[2]) Mit 19 Tafeln. — Den ersten Aufsatz siehe in Archiv Orientální 12, 192 ff.

1. *E-*$š_3$*-e*(?) ⊗ *-a-*$ši_7$*-*$š_3$ *I-ja-e*
2. *tà Ja-e-ja* $ši_{30}$[1])-$ši_{13}$*-a*
3. $ši_9$-$ši_{11}$ *Jà-e-*ja_1 UUU *-í.*

1. „Dieses (Siegelamulett ist) das Siegelamulett *Ijaë*'s.
2. Da (sind) für *Jaëja* Abgaben:
3. Abgabe für *Jaëja* — 3 Vorratsgefäße."

Dreiseitiges Tonprisma Mackay, pl. 101, 7
(siehe hier Taf. I und vgl. Mackay, I. 360).

Eine Parallelinschrift hierzu ist das dreiseitige Tonprisma, das Marshall, pl. 116, Nr. 23 in Photographie veröffentlicht worden ist; siehe hier Taf. I, Nr. 137 B. Die wichtigste Abweichung von Nr. 137 A besteht darin, daß die zweite Zeile — vielleicht durch einen Stempel? — von verkehrter Seite aufgedruckt worden ist. Leider ist die zweite Zeile auf der Photographie von dem Betrachter fast abgewendet, sodaß ihre Zeichen gelegentlich undeutlich herausgekommen sind. So scheint das fünfte Zeichen dieser Zeile eher das Zeichen (()) $ši_8$ als das Zeichen (()) $ši_{30}$ (siehe Arch. Or. 12, 253 Nr. 71) der Inschrift Nr. 137 A zu sein. Andererseits wird durch diese Parallelinschrift die hier gegebene Form des Zeichens *ja* in Zeile 1 und das Zeichen *í* in Zeile 3 gesichert.

Einen ersten, jetzt überholten Versuch, diese hochinteressante Inschrift zu übersetzen, habe ich bereits in Ält. Völkerwanderung u. d. protoindische Zivilisation,[2]) S. 20 veröffentlicht. Bereits dort habe ich das erste Wort der ersten Zeile **e-**$\mathbf{š_3}$**-e** (?) — das Zeichen *e* ist wohl sicher, trotzdem hier die Querstriche, wie auch sonst gelegentlich, fehlen — als ein Demonstrativpronomen aufgefaßt, vergleichbar mit dem lat. *is, eis,* heth. *aš,* „heth."-hierogl. *-aš, eïš* (Hrozný, IHH 87 und 142, Anm. 6.). Das auslautende *-š* ist die Nominativendung. Angehängt ist offenbar die uns bereits bekannte, hervorhebende Partikel *-e, -ê, -eï, -í* des Proto-Indischen, zu der man jetzt Arch. Or. 12, 225 und 241 vergleiche. Auch das folgende Wort ⊗ *-a-*$ši_7$*-*$š_3$, das man am besten für ein Prädikat halten wird, hat die Nominativendung *-š*; siehe zu diesem Wort noch weiter unten.

[1]) Var. (()) $ši_8$ in Nr. 137 B; siehe im Folgenden.

[2]) Ich brauche wohl nicht besonders hervorzuheben, daß auch die hier gegebenen Transkriptionen und Übersetzungen der proto-indischen Inschriften durchwegs nur als erste Versuche betrachtet werden wollen, die im Laufe der Zeit hoffentlich manche Verbesserung erfahren werden.

Wichtig ist es, daß in den folgenden analogen Inschriften das Pronomen *e-š*$_3$*-e* durch das Demonstrativpronomen **já-š**$_4$ vertreten wird, das gleichfalls indoeuropäischen, bzw. indogermanischen Ursprungs ist und das ich zu dem hieroglyphisch-„hethitischen" Demonstrativ- und Relativpronomen *jaš*, indoeur. **i̯os*, altind. *ya-ḥ*, gr. ὅς „welcher" usw. stelle. Dieses Pronomen ist für das hieroglyphische „Hethitisch" charakteristisch, wobei es sehr interessant ist, daß es mit dieser Sprache auch seine demonstrative Bedeutung gemeinsam hat, während es im Keilschrift-Hethitischen und Lûischen gar nicht vorkommt; vgl. meine IHH 36 f., 86. Für das entsprechende Neutrum *jat* des Proto-Indischen und des Hieroglyphisch-„Hethitischen" siehe einstweilen Arch. Or. 12, 231, 255 f., hier S. 5 und IHH 37.

138.

Já-š$_4$ (Zeichen) *-a-ši*$_{15}$ *È-ši*$_1$*-ì*
„Dieses (ist) das Siegel[1]) *Eši*'s;
Marshall, pl. 102 f = pl. 112, 406 (siehe hier Taf. I; = Hunter, pl. 6, 102), nach Marshall, I. 126 gefunden bei dem buddhistischen Stūpa.

139. [2])

Já-š$_4$ *ši*$_4$*-já-a*(?)[2])*-š*$_8$ ‖*Ša*$_6$*-ku-n-ta-a-ši*$_8$*-e*
„Dieses (ist) das Siegel (der ?) *Šakuntaš*";
Mackay, pl. 99, 654 (siehe hier Taf. I).

140. (?)[3])

Já-š$_4$ *ši*$_4$*-já-a*(?)[4])*-š*$_8$ ‖*Ša*$_6$(!)*-ku-já-já*[5])
„Dieses (ist) das Siegel *Šakujaja*'s",[5])

---

[1]) Bzw. Siegelamulett; so auch überall im Folgenden.

[2]) Bei dem Zeichen (Zeichen) schwanke ich noch zwischen den Lesungen *ši* (?) und *a* (?); siehe z. B. Arch. Or. 12, 220, Nr. 75. Sollte allerdings in der Inschrift Nr. 140 das Zeichen (Zeichen), *ši*$_{20}$ statt (Zeichen) *a* zu lesen sein, so müßte auch das Zeichen (Zeichen) der Nr. 139 *ši* gelesen werden. Wäre dann etwa *ši*$_4$*-já-ši*(?)*-š*$_8$ zu lesen, was nach hethitischen Analogien als „sein (*-šiš*) Siegel" zu deuten wäre? Wir werden uns mit der Frage des Lautwertes des Zeichens (Zeichen) noch später beschäftigen.

[3]) Oder (Zeichen)?

[4]) Vgl. Anm. 2.

[5]) Mit Rücksicht auf das (Zeichen), *Ša*$_6$*-a-ku-já-já* der Inschrift Mackay, pl. 98, 614 möchte ich hier einstweilen die Lesung *Ša*$_6$(!)*-ku-já-já* vorziehen. Ähnlich ist in der Inschrift Nr. 142 das Wort für „Siegel" wahrscheinlich *ši*$_1$*-š*$_8$ (!) zu lesen. Vgl. Arch. Or. 12, S. 247, Nr. 25.

(Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 95, 436 (siehe hier Taf. I).

141.

Já-š$_4$ ši$_{24}$-ta$_1$ ||Tá-ku-e-ja
„Dieses (ist) das Siegel *Takueja's*", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 85, 128.

142.

Já-š$_4$ šī$_1$-š$_8$(!) ||ši$_6$-ši$_2$-e
„Dieses (ist) das Siegel der Abgabe", (Elefant);
Marshall, pl. 112, 373 (s. hier Taf. I; = Hunter, pl. 25, 482).

In allen diesen Fällen hat das Demonstrativpronomen *jaš* die Nominativendung *-š*, während das Prädikatsnomen *aši, šijaš, šita, šiš* öfters ohne diese Endung ist. Wir werden auch sonst sehen, daß diese Endung im Proto-Indischen oft vernachlässigt wurde. Vermutlich ist diese Erscheinung eine Folge des sehr vermischten Charakters der proto-indischen Bevölkerung.

Ähnlich ist durch das Pronomen *jaš*, jedoch ohne ein Wort für „Siegel", eingeleitet z. B. die Inschrift

143. *Já-š$_5$ I-ku-jaë,*
„Dies (ist) *Ikujaë*";
Hunter, 8, 1 (Rev. d'Assyr. 22, 99 f.: aus Tello ?).

Diese Inschrift besagt eigentlich wohl: „Dieses Siegelamulett ist ein Siegelamulett des Gottes *Ikujaë*". Der Name des Gottes *Ikujaë*, der z. B. Mackay, pl. 89, 373 , *I-ku-já-š$_{16}$* lautet, scheint sich aus der präfigierten Partikel *i-* (s. zu derselben Arch. Or. 12, 239 u. 241) und dem Namen des Gottes *Kujaš, Kuejaš* usw., vermutlich „des Töters" (s. Arch. Or. 12, 228), zusammenzusetzen; s. zu diesem Gottesnamen ausführlicher weiter unten. Vergleiche wohl auch den Namen *I-ku-a* der kappadokischen Inschriften, der in den Inschriften aus Nuzu *Ik-ku-ia*, aber auch *Ik-ki-ia* (mit Assimilation des *u* an das folgende *i, j*) lautet; siehe zu demselben L. Oppenheim in Revue hittite et asianique 33, S. 14, Anm. 10 und S. 18.

Außer dem Nominativ *jaš* kommt in ähnlicher Verwendung auf unseren Siegelamuletten auch der einfache Stamm **ja** vor, geschrieben , *já*, wie z. B. Arch. Or. 12, 205, Nr. 27, ibid. S. 236, Nr. 108, auch , vermutlich **jā** zu lesen (vgl. ibid. S. 255, Nr. 86), wie

144. *Jā Ta-í,*
„Hier (oder: dies) (ist) *Tai*"; Hunter, pl. 2, 7.

Vergleiche weiter *jā*, geschrieben , Mackay, pl. 88, 285.

Daneben kommt in ähnlicher Funktion auch **jaë** vor, geschrieben , *jà-é* Arch. Or. 12, 203 Nr. 15, , *já-é* ibid. 236 Nr. 107, , *jā*[1])*-é* (Marshall, pl. 116, 7) u. ä. Ähnlich kommt auch in dem hieroglyphischen „Hethitisch" neben *jaš*, *jaëš* auch *ja*, *jâ* und *jaë* (siehe meine IHH 23 ff., 36) vor, wobei es unsicher ist, ob das *e* von *jaë* zum Stamme gehört (vgl. die Form *jaëš* und IHH 26) oder ob dies vielmehr die hervorhebende Partikel *-e* ist. Ähnlich wie in dem hieroglyphischen „Hethitisch" könnte auch im Proto-Indischen die Form *ja* entweder für einen Nominativ Sg. ohne *-š* „dieser, dieses" oder aber für ein Adverbium mit der Bedeutung „hier" gehalten werden; vgl. meine IHH 24. Durch ein deiktisches (?) (vgl. weiter unten S. 7 f.) *-i* (+ *-e*), bzw. *-ja* scheinen die Formen , *já-i-é* (falls allerdings Partikel, siehe weiter unten S. 74, Nr. 356), bzw. , *já-já* (s. weiter unten S. 24, Nr. 196) verlängert zu sein. Außerdem ist noch das schöne indoeuropäische Neutrum *já-t(à)*, **jat** dieses Pronomens durch die Inschriften Nrn. 92, 93, wie auch wohl z. B. durch die Amulettinschriften

145. (Var.)
Jā-t(à) ši$_1$ ši$_6$-še$_6$-e-ja,
„Dies (ist) ein Siegel der Abgaben",
(Kreuz mit länglichen horizontalen Armen;
vgl. Mackay, I. 357 f.);
Mackay, pl. 92, 5 (siehe hier Taf. I) und 7, pl. 91, 3, 5 und 10 belegt.

Vergleiche zu *jât* „dieses" bereits Arch. Or. 12, 255 f. Die Bedeutung der Länge (?) des Vokals *â* von *jât* ist wohl nicht zu überschätzen. Sehr interessant ist das Kreuz der bildlichen Darstellung (vgl. auch z. B. das Kreuz als Einlage aus Muschel Marshall, I. pl. 155, 34), in dem ich einen Stern als Emblem für den gestirnten Himmel und für die Gesamtheit der Götter erblicken möchte. Siehe besonders die elamitischen Siegelabdrücke Mémoires de la Mission Archéologique de Perse XVI, Legrain, Empreintes de cachets élamites pl. 21, 314 und 316, wo diese Deutung sehr gut paßt. Damit stimmt es auch sehr gut überein, daß unser Amulett keinen speziellen Gott nennt: es steht offenbar unter dem Schutz sämtlicher Götter, deren Gunst, wie die Inschrift hervorhebt, durch Opferabgaben (*šišêja*) gewonnen wurde.

[1]) Zu der unsicheren Länge siehe S. 24, Nr. 195.

Außer dem Pronomen *jaš, jat, ja, jā* und *jaë* kommt in ähnlicher Verwendung auch eine Partikel ||| **ta**, ||| *tá* (Mackay 96, 532) und)(*tà* vor, die hier anscheinend die lokale Bedeutung „da“ haben muß und die ich zu dem keilschrift-hethitischen *ta* „da, dann“ (siehe meine Sprache der Hethiter, S. 136) stelle, von dem auch das keilschrift-hethitische Pronomen *tan, tat* abgeleitet ist (vgl. E. H. Sturtevant in Language 15 [1939], 11 ff.). Siehe im Arch. Or. 12, 192 ff. die Inschriften Nrn. 10, 12, 13, 14, 22, 42, 104, 123, 124, Mackay, pl. 83, 23, 49, pl. 84, 64 und sehr oft.

In der folgenden Inschrift scheint diese Partikel ein langes *ā* zu haben:

146. *Tā šì$_8$-š$_6$(!) ||Ku-ú-e*

„Da (ist) das Siegel *Kûe*'s“, (Einhorn mit Krippe); Mackay, pl. 84, 98 (siehe hier Taf. I).

Der Name der Gottheit *Ku-ú-e* ist vielleicht aus dem Namen *Kuejaš, Kueja* (vgl. Arch. Or. 12, 228) abgekürzt. Vergleiche auch die Form *Kú-í* (z. B. Mackay, pl. 86, 215 u. ä.).

Auch das Zeichen **tā**, zu dem man weiter unten S. 36, Nr. 241 vergleiche, wird in ähnlicher Weise verwendet; siehe weiter unten S. 84, Nr. 404.

Daneben scheint auch ein **tà-í**, ligiert , *tà* + *í* vorzukommen:[1])

147. *Tà-í ||A-kū*

„Da (ist) *Akû (Agû)*“, (Einhorn mit Krippe); Marshall, pl. 105, 48 = Hunter, pl. 19, 370.

148. *Tà + í ||ši$_{11}$-š$_6$(!) A-kū*

„Da (ist) das Siegel *Akû's*“, (Einhorn mit Krippe); Mackay, pl. 89, 340 (siehe hier Taf. II).

Zu dem Namen des Gottes *A-kū*, bzw. *A-gū* siehe den Namen des assyrisch-babylonischen Gottes *Agû*, der z. B. III. Rawlinson 66, Obv. 14 a neben den Göttern *Dagan* und *Aššur*, ibid. Rev. 25 b neben dem Gotte *Nabû* genannt wird; siehe zu diesem Gotte einstweilen Arch. Or. 12, 259, Anm. 1.

[1]) Dagegen scheint das öfters vorkommende *Ta-è* (z. B. Marshall, pl. 117, 4, 13), *Tà-e* (z. B. Mackay, pl. 87, 220) ein Gottesname zu sein. Vergleiche Arch. Or. 12, 257 und hier S. 7 den Gottesnamen *Tai, Taiš, Tatâ*, eig. „Vater“ u. ä.

Die Ligatur [sign] möchte ich gerade mit Rücksicht auf das [signs], *tà-í* der gleichartigen Inschrift Nr. 147 (vgl. den Gottesnamen *Ak/gû* in den beiden Inschriften) als *tà* + *í*, nicht als *í* + *tà* lesen, obgleich es auch eine anscheinend gleichbedeutende Partikel [signs], i_3-ta_1 gibt:

149. [signs] *I_3-ta_1 ‖ši$_5$-ši-e*
„Da (ist) Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 86, 166 (siehe hier Taf. II).

Diese Inschrift soll wohl besagen: Die vorgeschriebene Abgabe für die durch das Einhorn repräsentierte Gottheit, bzw. Gottheiten ist abgeliefert worden. Der Empfänger und Träger des Siegels hat seiner Pflicht gegenüber der Gottheit Genüge getan. Es ist nun an der Gottheit, ihm ihren Schutz gegen alle Gefahren zu gewähren. Dieses Siegelamulett ist sozusagen eine Legitimation für seinen Besitzer, daß er seinen Pflichten gegenüber der Gottheit voll Genüge geleistet hat.

Beachte andererseits die Inschrift

150. [signs] *Ta* + *í-š$_{16}$*
„*Taiš*", (Einhorn [mit Krippe]);
Mackay, pl. 86, 167 (siehe hier Taf. II).

Für die Lesung der Ligatur [sign] als *ta* + *í* (ähnlich der obigen Ligatur [sign]), nicht *í* + *ta*, und für die Lesung dieses Namens als *Ta* + *í-š$_{16}$* siehe die Inschrift

151. [signs] *SI$_8$ ‖ Ta-í-š$_{16}$*
„Siegel des *Taiš*", (Elefant);
Mackay, pl. 99, 648 (siehe hier Taf. II).

Der Name *Ta-í-š$_{16}$* ist wohl der häufige Name *Tai* der proto-indischen Inschriften, versehen mit der Endung *-š* (*-s*); vgl. Arch. Or. 12, 257, hier S. 6, Anm. 1 und auch den Namen *Taja*, geschrieben *Ta-a-a*, der Inschriften aus *Nuzu* (z. B. bei H. Lewy in Orientalia 11, 231 ff.), wie auch den kleinasiatischen Namen Ταις, Τας (siehe für diesen Namen Sundwall, Einheim. Namen d. Lykier 198).

Wir haben somit zwei weitere Formen dieser Partikel, *tai* und *ita* (vgl. auch weiter unten S. 62, Nr. 290), beide etwa mit der lokalen Bedeutung „da, hier". Die beiden Formen werden miteinander wohl verwandt sein. Beide weisen das deiktische *i*, *í* (vgl. oben S. 5 ?) auf, das mit dem indoeur. Pronomen *e-*, *i-*, lat. *is* zusammenhängen wird und das in *tai* der Partikel *ta* „da" angehängt, in *ita* hingegen derselben Partikel vorgeschla-

gen wurde. Es ist wohl dieselbe Partikel, die wir Arch. Or. 12, 225 (vgl. auch ibid. 241) festgestellt haben und die vermutlich auch mit dem „Artikel" *i-*, *ĭ-* identisch sein wird, der vielleicht in dem Worte *i-šišêjaš* und in den Namen *Ikuši, Ijaë* u. a. (siehe Arch. Or. 12, 236 ff.) vorliegt. Vergleiche indoeur. **i-dha*, altind. *i-há*, präkr. *idha*, av. *iδa* „hier", lat. *ibī* „da, dort", ie. **i-t(h)*, altind. *itthā* „hier, dort", lat. *ita*, ie. **ī*, altind. und avest. *ī* hervorhebende enkl. Partikel, griech. οὗτος-ί, el. το-ί, aksl. *to-i* (siehe Berneker, Vgl. Wb. d. slav. Sprachen 416) und cf. hierzu Walde-Pokorny, Vgl. Wb. d. idg. Sprachen I. 98 ff.

Vgl. vielleicht auch das Wort [sign], **ta-ja** in der Inschrift Mackay, pl. 85, 111, wo der kurze Strich unterhalb des Zeichens [sign], *ja* möglicherweise die Länge des *a* (*tajâ* ?) andeutet. Hier scheint der Partikel *ta* noch eine weitere Partikel *-jâ* angehängt zu sein.

Ein selteneres Wort bietet in einer ähnlichen Verwendung die Inschrift

152. [signs] *Na-t(a) ''Ú-ši-e*
„Dies (ist) *Ušië*", (Elefant);
Mackay, pl. 97, 573 (siehe hier Taf. II).

Dieses [signs], *na-t(a)* mit der wahrscheinlichen Übersetzung „dies" möchte ich mit dem Neutrum *nat* des keilschrift-hethitischen Pronomens *naš* „und er" zusammenstellen, das nach gewöhnlicher Annahme aus der Partikel *nu* „und" + dem enklitischen Pronomen *-aš* „er" (cf. das verwandte lat. *is* etc.) entstanden ist (vgl. z. B. Sturtevant, Hitt. Grammar 198 f.). Das Proto-Indische wird somit v i e l l e i c h t auch durch das Keilschrift-Hethitische, Nesische, beeinflußt worden sein. Zu dem Namen *Ú-ši-e* siehe einstweilen Arch. Or. 12, 220 f. und 257.

Dasselbe Pronomen erscheint vielleicht in der Schreibung [sign], *nta* oder besser wohl *nat(a)* in der Inschrift

153. [signs] *Nat(a) Ša₆-ku-ši₂-e*
„Dies (ist) *Šakuš*";
Marshall, pl. 113, 470 (= Hunter, pl. 5, 80).

Der Name *Ša₆-ku-ši₂-e* ist wohl zu den Arch. Or. 12, 257 erwähnten Namen wie *Ša₆-ku-ú-e* u. ä. zu stellen. Ähnlich geschriebenes *nat(a)* liegt wohl auch in der folgenden Inschrift vor:

154. [signs] *Nat(a) ši₁₃-í-ši₁₁-ja₂*
„Dies (sind) Abgaben"; Mackay, pl. 89, 336.

Wir kehren nun zu der Besprechung der Inschrift Nr. 137 zurück. Nach dem einleitenden Fürwort folgt in unserer Inschrift (S. 1 f., Nr. 137) das Wort für „Siegel, Amulett, Siegelamulett", , , **-a-ši**$_7$**-š**$_3$. Bei dieser Gelegenheit sei hier versucht, das Wichtigste über die proto-indischen Ideogramme und Ausdrücke für „Siegel, Amulett, Siegelamulett" zusammenzustellen. Eine absolute Vollständigkeit wurde hier nicht erstrebt. Das hieße, hier über die meisten proto-indischen Siegel zu handeln, was indessen überflüssig ist, da wir ohnedies die Absicht haben, sämtliche proto-indische Inschriften in dieser Arbeit zu behandeln. Was nicht hier zur Sprache kommt, wird im späteren Verlauf der Arbeit nachgetragen werden.

Die wichtigsten proto-indischen Ideogramme für das Wort „Siegel, Amulett, Siegelamulett" sind die folgenden:

, *ŠI*$_{14}$; s. die Schrifttafel Arch. Or. 12, S. 250, Nr. 55 u. vgl. auch *ši*, l. c. S. 248, Nr. 35,

, , *ŠI*$_8$; siehe l. c. S. 249, Nr. 44; vgl. auch *ši*$^t_8$, ibid. Nr. 45,

, , , , u. ä. *ŠI*$_9$; siehe ibid. Nr. 46,

ŠÎ$_8$; siehe ibid. Nr. 47,

ŠI$_{10}$; siehe ibid. Nr. 48,

, , , , , , *ŠI*$_{11}$; siehe ibid. Nr. 49,

ŠI$_{12}$; siehe l. c. S. 250, Nr. 52,

, *ŠI*$_{13}$; siehe ibid. Nr. 53,

ŠI$^t_{13}$; siehe ibid. Nr. 54,

, , , , *ŠI*$_4$; siehe l. c. S. 248, Nr. 40,

, *ŠI*$_{17}$; siehe l. c. S. 250, Nr. 58,

ŠI$_{18}$; siehe l. c. S. 251, Nr. 59,

ŠI$_{19}$; siehe ibid. Nr. 60,

, , *ŠI*$_{22}$; siehe ibid. Nr. 63,

ŠI$_{23}$; siehe l. c. S. 252, Nr. 64,

, , , , *ŠI*$_{24}$; siehe ibid. Nr. 65,

ŠI$_{26}$; siehe ibid. Nr. 67,

, , *ŠI*$_{38}$; siehe l. c. S. 253, Nr. 74.

Daneben gibt es eine große Anzahl von pseudo-ideographischen und phonetischen Zeichen für die Silbe *ši*, durch die ebenfalls das protoindische Wort für „Siegel“, *ši-* u. ä., ausgedrückt wird; siehe die Schrifttafel l. c. S. 248 ff.

Einiges noch Hierhergehörige soll im Folgenden verzeichnet werden. Siehe z. B. die Inschriften

155. *ŠI*$_{35}$ *Jâ-ì*
„Siegel *Jâì*'s“, (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 105, 46 (siehe hier Taf. II; = Hunter pl. 18, 349) und

156. *ŠI*$_{35}$ *Jaë-ì*
„Siegel *Jaëì*'s“;
Harappa 335 bei Marshall, pl. 124, 188.

In dem Zeichen haben wir es vielleicht wiederum mit dem sogenannten „Dorn“ = Länge des Vokals zu tun; vgl. Arch. Or. 12, 255 Nr. 86.

Für den Gott *Jaëi* siehe weiter unten.

Stellt das Zeichen , etwa ein Musikinstrument, eine Harfe, dar? Für ein anderes Ideogramm für „Siegel“ siehe die Inschrift:

157. (?) *ŠI*$_{36}$-*ši*$_{25}$-*tá*-*š*$_{8}$ ||*Kú-í* (?)
„Siegel *Kuì*'s (?)“, (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 105, 54 (siehe hier Taf. II).

Hier steht das Zeichen , *ŠI*$_{36}$ als Ideogramm, worauf dann noch — nach häufiger Sitte des hieroglyphischen „Hethitisch“ — die vollständige phonetische Schreibung des betreffenden Wortes *ši*$_{25}$-*tá*-*š*$_{8}$ folgt. Vergleiche z. B. auch die Schreibung des Wortes für Siegel in unserer Inschrift: -*a*-*ši*$_{7}$-*š*$_{3}$. Auch hier steht zunächst das Ideogramm für „Siegel“, , worauf dann, nach der Art und Weise der hieroglyphisch-„hethi-

tischen" Inschriften, das Wort *ašiš* selbst, phonetisch ausgeschrieben, folgt. Ist das Zeichen ein Bild des Siegels mit der Schnur? Vergleiche für dieses Zeichen auch weiter unten Nr. 357 auf S. 75.

Ein weiteres Ideogramm, bzw. Pseudo-Ideogramm für „Siegel" bietet die Inschrift:

158. $ŠI_{37}$-*i* ||$Š\bar{\imath}_{6}$
„Siegel *Šī*'s, (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 87, 234.

Stellt das Zeichen vielleicht eine Art Gefäß oder Eimer dar? Zu der Gottheit *Šī, Šiē* siehe einstweilen Arch. Or. 12, 258 und weiter unten S. 44.

Ein anderes Ideogramm für das Wort „Siegel" wird z. B. in der folgenden Inschrift verwendet:

159. $ŠI_{38}$ ||*A-kū*
„Siegel *Akû*'s (*Agû*'s)",
(Einhorn und tanzender, affenartiger Kobold? Vgl. Mackay, I. 334); Mackay, pl. 88, 316 (siehe hier Taf. II).

Das Zeichen , das auch z. B. Mackay, pl. 86, 157 in der Form vorkommt und das ich mit $ŠI_{39}$ umschreibe, setzt sich vielleicht aus dem Bogen-Zeichen , $ŠI_{15}$ (Arch. Or. 12, 250 Nr. 56) + dem Zeichen , *ì* zusammen.

In der Inschrift

160. $ŠI_{39}$ $Ši_{7}$-*i*
„Siegel *Šī*'s", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 87, 267 (siehe hier Taf. II).

Hier ist das Zeichen mit dem „Dächlein" (= Länge des Vokals) versehen, zu dem man Arch. Or. 12, S. 255, Nr. 85 vergleiche: = $Š\bar{I}_{39}$. Zu der Gottheit *Šī* siehe einstweilen hier Nr. 158.

Ein anderes Ideogramm für „Siegel" bietet die Inschrift:

161. $ŠI_{40}$ ||*A-ši*$_{1}$*-i-e*
„Siegel *Ašiē*'s", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 108, 174.

Es ist leider unsicher, was das Ideogramm [sign] $ŠI_{40}$ darstellt. Zu der Gottheit *Aši(ë)* siehe einstweilen Arch. Or. 12, 257.

Für andere ideographische, bzw. pseudo-ideographische Schreibungen des Wortes für „Siegel" siehe noch weiter unten.

Wir wollen uns jetzt die verschiedenen Formen der proto-indischen Ausdrücke für „Siegel, Amulett, Siegelamulett" etwas näher ansehen.

Das Wort für „Siegel, Amulett" wird sehr häufig durch ein bloßes entsprechendes Ideogramm ausgedrückt. Siehe z. B. Arch. Or. 12, 201 ff., Nrn. 1, 2, 3, 20, 25, 28 u. ö. Häufig wird dieses Ideogramm noch durch ein *-š*, gleichviel ob dieses unmittelbar folgt oder durch das Bindezeichen ‖ u. ä. (ibid. 256) verbunden ist, verlängert, was angesichts der phonetischen Lesung *ši* der Siegel-Ideogramme für eine Lesung **ši-š** spricht: siehe z. B. Arch. Or. 12, 204, Nr. 24, S. 209, Nrn. 51, 52, 54, S. 210, Nr. 58 u. ö. In gleicher Weise sind auch Fälle, wie S. 252, Nr. 131 $ŠI_4$-$ši_{24}$-$š_1$, Nr. 132 $ŠI_{26}$-$ši_{31}$-$š_8$ und S. 234, Nr. 101 $ŠI_9$‖-$ši_6$-$š_6$ zu lesen, wo auf das Ideogramm für „Siegel, Amulett" die phonetische Schreibung *-ši-š* folgt, mag sie unmittelbar folgen oder durch ein Bindezeichen verbunden sein. Daß der Vokal des Wortes *ši-š*, *šîš*, „Siegel, Amulett" lang ist, zeigen uns Schreibungen wie:

162. [signs]

$ši_9$-i_1-$š_1$ ‖$ša_6$-*kù*(?)-*u-já-ši-e* „Siegel (der?) *Šak*(?)*ûjaš*", (Einhorn mit Krippe);

Marshall, pl. 105, 49; (siehe hier Taf. II; = Hunter, pl. 10, 207).

Zu der Gottheit (Göttin?) *Šakûjaš* s. einstweilen Arch. Or. 12, S. 257.

Hier scheint das Zeichen [sign] eine Lesung *kù* zu haben, die zum Vergleiche mit dem „hethitischen" Hieroglyphenzeichen [signs] *ku*, *gu* einlädt, während es z. B. in der Inschrift Arch. Or. 12, 238, Nr. 117, vermutlich die Lesung $š_9$ hat, wohl im Anschluß an ibid. 249, Nr. 46. Siehe noch weiter unten S. 68, Nr. 325.

Neben *šîš* gibt es auch eine Form **šieš** oder vielleicht **šiêš**. Siehe Schreibungen wie $ši_1$-*e-é*-$š_6$ Arch. Or. 12, 227, Nr. 88, bzw. $ši_4$-*è-é*-$š_4$ ibid. Nr. 89, weiter $ŠI_{11}$-$ši_5$-*é*-$š_{11}$, ibid. S. 236, Nr. 109, $ŠI_{38}$-$ši_{11}$-*é*-$š_6$ S. 254, Nr. 135 u. ö. Unsicher ist es, ob in den Schreibungen ohne *-š* wie **ši₁-í-é**, Arch. Or. 12, 213 (Marshall, pl. 106, 81), $ši_{16}$-*e*, S. 215, Nr. 63, $ši_1$-*e-é* S. 217, Nr. 69 *-e* Partikel ist oder zu dem Stamme von *šiĕ-š* gehört.

Eine weitere Form des proto-indischen Wortes für „Siegel" ist **šijaš** (oder **šijāš**?), geschrieben *ši*$_4$*-já-a*(?)*-š*$_8$, nach den Inschriften Nrn. 139 und 140 auf S. 3. Vergleiche ferner z. B. die Inschrift:

163. *Šī*$_8$*-ja-š*$_2$‖ *Ja*$_4$*-e*
„Siegel *Jaë*'s", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 95, 475,

in der das Zeichen *šī*$_8$, von *šī*$_8$*-ja-š*$_2$ = wohl **šījaš**, anscheinend mit dem sogenannten „Dorn" (Arch. Or. 12, 255 Nr. 86) als Ausdruck für die Länge des Vokals versehen ist. Siehe auch die Form **ši-a-šī**$_1$ (wohl mit der Partikel *-i*, vgl. Nr. 217) weiter unten S. 83, Nr. 397.

Andere, *š*-lose Formen sind **ši-ja** (z. B. Arch. Or. 12, 214 Nr. 61 und Mackay, pl. 99, 653), *ši*$_8$-‖*jā* (siehe weiter unten S. 29, Nr. 210), *šī*$_{19}$*-ì-já* (Marshall, pl. 110, 286), weiter *ši*$_2$*-é-jà* u. ä.[1]) z. B. in der Inschrift:

164. *Ši*$_2$*-é-jà i*$_3$*-ši*$_{13}$*-ší-e*
„Siegel der Abgabe (?)"; (Einhorn [mit Krippe]);
Mackay, pl. 98, 596 (siehe hier Taf. II).

Über die Lesung *ši*$_2$ des Zeichens , das aus einer Variante des Zeichens , *ší* + einem *i*-Zeichen (vgl. das Zeichen und Arch. Or. 12, 212) besteht, kann kein Zweifel obwalten. Zu *i*$_3$*-ši*$_{13}$*-ší-e* „Abgabe" siehe Arch. Or. 12, 224 und 239; oder liegt hier vielleicht ein Gottesname *I*$_3$*-ši*$_{13}$*-ší-e* vor (siehe Arch. Or. 12, 258)? Neben diesen Schreibungen **šija** und **šêja** (oder **šiëja** ?) beachte auch die Schreibung **ši**$_{13}$**-a-e** mit der hervorhebenden Partikel *-e* in der Inschrift:

165. *Ši*$_{13}$*-a-e Ja-ì*
„Siegel *Jai*'s", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 109, 230 (siehe hier Taf. II).

Die Schreibung **ši**$_8$**-ja**$_7$**-é** bietet die Inschrift Nr. 222 auf S. 31.
Beachte weiter die Form **ši**$_8$**-ja**$_3$**-è-š**$_1$ in der Inschrift:

166. .... *Ši*$_8$*-ja*$_3$*-è-š*$_1$ ‖*Ku-* ....
„Siegel *Ku-*...'s";
Harappa 41 bei Marshall, pl. 121, 48 = Hunter, pl. 35, 194.

Hier mag die Partikel *-e* sekundär in den Stamm *šija-* inkorporiert worden sein (vgl. Arch. Or. 12, S. 200).

[1]) Es ist mir unmöglich, hier (und auch sonst) alle graphischen Varianten des behandelten Wortes anzuführen. Sie werden ja jeweils bei den betreffenden Inschriften behandelt werden. Hier kommt es uns immer nur auf das Wesentliche an.

Gut belegt scheint das Wort **šiuš, šiûš** mit der Bedeutung „Siegel, Amulett" zu sein. Siehe z. B. Arch. Orient. 12, S. 207, Nr. 42 *ŠI*$_9$-*ši*$_{15}$-*ū*, ibid. S. 202, Nr. 7 *ši*$_{29}$-*ū*-*š*$_6$ (sic! Geschrieben *ku*!), ibid. S. 231, Nr. 93 *ši*$_9$-*u*-*š*$_6$ (sic! Geschrieben *ku*!), weiter die Inschriften:

167. *ŠI*$_8$- ‖*ši*$_{11}$-*ú*-*š*$_4$ *še*$_7$-*ši*$_1$-*e*-*ì*
„Siegel der Abgabe";
Harappa 8 bei Marshall, pl. 119, 15 = Hunter, pl. 35, 193.

168. (?) *ši*$_{14}$-*ú* ‖*A-ku-u-n*$_1$-*tà-e* (?)
„Siegel *Akuntaë*'s", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 115, 549 (siehe hier Taf. III; = Hunter, pl. 11, 219).

Der Name *Akuntaë*, dessen -*e* nach der Inschrift Mackay, pl. 86, 162 ergänzt wurde, ist zu den Namen *A-ku-e*, *A-ku-ja*, *A-ku-š-e*, *A-ku-ša-ja*, *A-ku-ša-ši-e*, *A-ku-ša-n-ta-ja* u. ä. zu stellen; siehe zu diesen Namen einstweilen Arch. Or. 12, 257 und 259, Anm. 1. Auch *šiuš*, *šiûš* steht im Nominativ bald mit, bald ohne die Endung -*š*.

Mit Hilfe eines Suffixes -*na*- scheint das Wort , **ši**$_1$**-na-** ‖**š**$_8$ „Siegel" der folgenden Inschrift gebildet zu sein:

169. Vs. *ši*$_1$-*na*-‖ *š*$_8$ „Siegel
Rs. *U-ni-jaë* *Unijaë*'s";
Hunter, pl. 29, 48.

Für die Lesung des Namens als *U-ni-jaë* siehe die Inschrift

170. (?)
[*T*]*à* (?) *ŠI*$_{11}$ ‖*U-ni-e-jà-e*
„[D]a (ist) das Siegel *Unêjaë*'s, (Einhorn mit [Krippe]);
Marshall, pl. 104, 27 (s. hier Taf. III; = Hunter, pl. 9, 177).

Auf Grund unserer beiden Inschriften ergibt sich uns für das Zeichen wohl die Lesung *jaë*; siehe Archiv Orientální 12, 247, Nr. 24. Der Name der Gottheit *Unijaë*, *Unêjaë* ist vermutlich mit den Namen der Gottheiten *Uniš* Gen. (siehe S. 17, Nr. 178), *Untaš* Gen. (siehe Arch. Or. 12, 236), *Untaë* Nom. und Gen., *Untaëja* Nom., *Untaëta* Gen. (siehe ibid. 234 ff. und 258, Anm. 2) verwandt. Es liegt diesen Namen vielleicht die churrische Wurzel *un*- zugrunde, die „schicken" bedeutet; siehe zu derselben Messerschmidt, Mitanni-Studien 48, 133 und Gustavs, Namenreihen

aus den Kerkuk-Tafeln 43 f. (Eigennamen wie *Ú-na-a-a, Unabše, Unabtaë, Unnuteja, Unteja, Un-Teššup* u. a.). Bedeuten die in Rede stehenden Götternamen vielleicht etwa „Bote, Botin“?

Hier liegt die Form *Unija-e, Unêja-e* vor. Das Suffix *-ia-, -ja-* ist sehr häufig in den proto-indischen Eigennamen. Vgl. Arch. Or. 12, S. 214 u. 251 *Šakuntaja(-e)*, ibid. 217 f. *Nataja* neben *Nataš*, ibid. 220 f. *Ušêja* neben *Ušê*, ibid. 224 f. *Takuja*, ibid. 229 *Akušantaja*, ibid. 233 *Kujaëja* neben *Kujaë*, ibid. Anm. 1 *Akkuja-e*, ibid. 235 *Untaëja* neben *Untaë* u. a. m. (auch *Kušija* neben *Kuši*, trotz ibid. S. 233 f.?). Das Suffix *-ia-, -ja-* ist aber sehr häufig auch in den churritischen und babylonischen Namen, besonders Kurznamen. Vergleiche hierzu bereits Arch. Or. 12, 234 und Gustavs, Namenreihen aus den Kerkuk-Tafeln 57 f. Meiner Ansicht nach handelt es sich hier um ein Suffix der 1. Pers. Sg. babylonischen Ursprungs mit der Bedeutung „mein“, das anscheinend auch auf das hieroglyphische „Hethitisch“, auf das Churritische und Proto-Indische übergegriffen hat; zu dem Ursprung des babylonischen Suffixes *-ja* vgl. auch Ranke, Early babyl. pers. names 13. Es könnte auffällig erscheinen, daß dieses Suffix im Proto-Indischen auch Götternamen angehängt zu werden pflegte. Doch haben wir für diese Übung ausgezeichnete Analogien gerade aus dem hethitischen Kulturbereich, wo Götternamen wie *Dada-meš* „mein Vater“, *Melašâta-maš* „mein *Melašâtaš*“ und wohl auch **Ruta-miš* „meine *Rutas*, Artemis“, keine Seltenheit sind; siehe hierzu meine IHH 428 f.

Endlich sei hier auch die mir allerdings wenig wahrscheinliche Möglichkeit erwähnt, daß vielmehr *U-ni-e Jà-e* zu lesen sein und daß dieses Siegel zwei Gottheiten angehören wird; vgl. Arch. Or. 12, 258, Anm. 2.

Der Nominativ *ši*$_{15}$*-na-š*$_{24}$ scheint auch z. B. in der folgenden Inschrift vorzukommen:

171. *Ši*$_{15}$*-na-š*$_{24}$ ‖*Ša*$_{9}$*-ku-ši-e*

„Siegel von *Šakuš*“, (Einhorn mit Krippe);

Marshall, pl. 107, 142 (siehe hier Taf. III; Hunter, pl. 9, 186.)

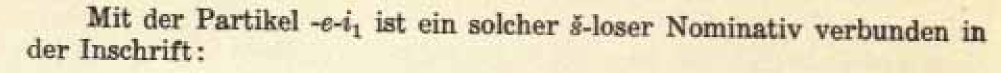
Ich sehe in dem Zeichen keineswegs das Zeichen , *ú*, wie Marshall, pl. 127, 317 und Hunter, l. c. es vorschlagen, sondern vielmehr eine Variante des Zeichens , u. ä. *ši*$_{24}$, Arch. Or. 12, 252, Nr. 65. Für die Gottheit *Šakuš* siehe ibid. 257.

Neben *ši-na-š* kommt auch der *š*-lose Nominativ **ši-na** z. B. in der folgenden Inschrift vor:

172. *Si*$_{1}$*-na* ‖*I-ja-e*

„Siegel *Ijaë*'s“, (kurzhörniger Stier mit Trog);

Marshall, pl. 110, 310 (siehe hier Taf. III; = Hunter, pl. 24, 463).



Mit der Partikel *-e-i$_1$* ist ein solcher *š*-loser Nominativ verbunden in der Inschrift:

173. ... *Ši$_1$-na-é-i$_1$ Kû-...*
„Siegel *Kû-...*'s", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 106, 90 (= Hunter, pl. 19, 373).

Eine Form , **ši$_{11}$-na-ta** kommt in der folgenden Inschrift vor:

174. *Ši$_{11}$-na-ta Ši$_{13}$-a-e*
„Siegel *Šiaë*'s"; Hunter, pl. 12, 224.

Zu dem Gottesnamen *Šiaë, Šië* siehe einstweilen Arch. Or. 12, 258 und hier weiter unten S. 44. Zu *šina-, šinata-* siehe noch weiter unten S. 17 f.

Unsicher ist es, ob wir in der Inschrift Nr. 6 in Arch. Or. 12, 201 die Schreibung nach unserer Stelle *Ši$_{23}$-nata* oder vielmehr *Šia$_{23}$-nta* zu lesen haben. Unsicher ist es auch, ob der kurze Strich des Zeichens für den sogenannten „Dorn" gehalten werden darf oder nicht.

Eine Schreibung **ši$_6$ ‖-ja-nta-è-è** liegt anscheinend in der folgenden Inschrift vor:

175. *Ši$_6$ ‖-ja$_{10}$-nta-è-è Ja-ì*
„Siegel *Jai*'s", (kurzhörniger Stier mit Trog);
Mackay, pl. 94, 423 (siehe hier Taf. III).

Das Zeichen , das wohl eine Variante des hier in dem Gottesnamen *Jai* vorkommenden Zeichens *ja* (= , u. ä.; siehe Arch. Or. 12, 246, Nr. 16) ist, hat wahrscheinlich gleichfalls einen Lautwert *ja*, den wir mit *ja$_{10}$* umschreiben werden.

Zu dem Gottesnamen *Jai* siehe Arch. Or. 12, 228 und noch weiter unten S. 72 ff.

Mit Hilfe eines Suffixes *-ta-* ist gebildet z. B. der Nominativ , **ši$_1$-ta-š$_4$** der Inschrift:

176. *Ši$_1$-ta-š$_4$ ‖še$_6$-ši-e*
„Siegel der Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 89, 348 (siehe hier Taf. III).

Für eine *š*-lose Form , *ši$_{24}$-ta$_1$* siehe z. B. hier oben S. 4, Nr. 141.

In der folgenden Inschrift wird wohl das Wort *ši*$_{32}$*-ta-e* zu lesen sein:

177. *Ši*$_{32}$*-ta-e Ša*$_{6}$*-ku-ši*$_{13}$*-i*
„Siegel von *Šakuš*",
Marshall, pl. 113, 431 (= Hunter, pl. 4, 62).

Das Zeichen , das wohl ein Insekt darstellt, ist vielleicht zu dem Zeichen *ši*$_{32}$ zu stellen und dementsprechend gleichfalls *ši*$_{32}$ zu lesen.

Eine Form , **ši**$_{1}$**-ta-i**$_{2}$ kommt in der folgenden Inschrift vor:

178.
Ši$_{1}$*-ta-i*$_{2}$ ‖*A*(?)*-ku-š*$_{24}$ ‖*U-ni-š*$_{15}$
„Siegel von *A*(?)*kuš* (und) *Uniš*", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 85, 109.

Ist für die Endung *-ai* von *šitai* vielleicht an die Endung *-ai, -aja* des Plurals der Sprache der „hethitischen" Hieroglyphen zu erinnern, die wohl eine Verallgemeinerung der pronominalen Endung *-oi* des Nominativs Pl. der indoeuropäischen Sprachen darstellt? Vgl. gr. *θεοί*, lat. *lupī*, hierogl.-„heth." *enai, enaja* „Götter", *padai* „Füße" und meine IHH 30, 77 ff., 198, Anm. 5. Andere Plurale des Proto-Indischen auf *-ja, -aja* sind vermutlich *i-na-já* „Götter(?)" (Hunter, pl. 2, 8 und *šišēja, šešija* „Abgaben" (Arch. Or. 12, 250); siehe hierzu weiter unten. In unserem Falle mag es sich bei dem Plural (?) *šitai* um ein Plurale tantum handeln.

In den folgenden Eigennamen *Ak/guš* und *Uniš* ist *-š* die Genitivendung. Zu der Gottheit *Ak/guš* siehe Arch. Or. 12, 259, Anm. 1, zu der Gottheit (Götterbotin?) *Uniš, Unijaë, Untaš, Untaë* u. ä. siehe oben S. 14. Zu der Doppelgottheit *Ak/guš* und *Uniš* vgl. auch Arch. Or. 12, 258, Anm. 2.

Allerdings scheint es mir jetzt sehr wohl möglich zu sein, daß der senkrechte Strich |, der hier auf das Bindezeichen folgt, nur die Länge des benachbarten Vokals, hier des Vokals des folgenden Zeichens *ku* ausdrückt und daß wir daher den ersten Namen vielmehr *Kū-ši*$_{24}$ zu lesen haben werden. Vgl. die folgende Inschrift und weiter unten S. 26, Nr. 203 und besonders S. 35, Nr. 239.

Das Wort , **ši**$^{i}_{11}$**-tà-ta**$_{1}$ der Inschrift Nr. 5 (Arch. Or. 12, 201) ist um ein weiteres Suffix *-ta-* vermehrt, ähnlich dem Worte *ši*$_{11}$*-na-ta* auf S. 16. Dieses Suffix, das wir auch sonst im Proto-Indischen

beobachten können, macht den Eindruck einer babylonischen Femininendung *-tu*, *-ta*, die bei einer so gemischten Bevölkerung, wie sie in Proto-Indien, ursprünglich aber wohl in Nordsyrien und Umgebung saß, sich unschwer durch babylonische Beeinflussung erklären ließe; doch mag dieses Suffix auch anders erklärt werden. Die Suffixe *-na-* und *-ta-* von *šina-* und *šita-* lassen sich m. E. am besten als indoeur. Suffixe *-no-* und *-to-* fassen, die bekanntlich Verbaladjektiva bilden. Die von der keilschrifthethitischen (auch hieroglyphisch-„hethitischen" ?) Verbalwurzel *šāi-*, *šija-* „drücken, versiegeln" (siehe ÄVPZ 16) abgeleiteten Verbaladjektiva *šina-*, *šita-* mögen ursprünglich die Bedeutung „Einzudrückendes" gehabt haben, woraus sich sodann die Bedeutung „Siegel, Siegelamulett" entwickelt hat.

Außer den bisher besprochenen Ausdrücken für das Wort „Siegel, Amulett", die die einfache Wurzel *šij(a)-*, versehen eventuell mit Suffixen, bieten, gibt es noch von derselben Verbalwurzel abgeleitete Wörter, die Präfixe, bzw. Präpositionen aufweisen. Es ist dies vor allem das Wort

ašiš, das in der Schreibung ⊗ *-a-š*i_7*-š*$_3$ in der Inschrift Nr. 137 auf S. 1 f. (vgl. S. 10 f.), in der Schreibung *a-š*i_{15}*-š*$_{17}$ in der Inschrift Nr. 127 (Arch. Or. 12, 251) und in der Schreibung *a-š*$_8$*-š*i_1*-š*$_{15}$ in der Inschrift Nr. 31

(ibid. 205) vorkommt. Beachte auch die Form ⊗ *-a-š*i_{15} in der Inschrift Nr. 138 oben S. 3, weiter die Form *a-š*i_{20}*-é* in der Inschrift Nr. 56 (Arch. Or. 12, 209), *a-š*i_1*-i-é* in der Inschrift Hunter, pl. 12, 240, **a-š**i_1**-a** in der

Inschrift Nr. 74 (Arch. Or. 12, 219), ⊗ ‖*-a-š*i_9*-já* in der Inschrift Marshall, pl. 114, 478 und endlich auch — noch mit dem Suffix *-ta*! — **a-š**i_{25}**-ta**$_1$ in der Inschrift Nr. 4 (Arch. Or. 12, 201).

Auch ein mit dem Präfix *e-*, *ē-* versehenes, von der Wurzel *šāi-*, *šija-* abgeleitetes Wort liegt anscheinend im Proto-Indischen in der Bedeutung „Siegel" vor. Siehe z. B. die Inschrift:

179. [Inschrift]

Ē-ši_{15}*-i*‖ *-š*$_6$ *ša*$_6$*-a-ku-n*$_1$*-tà-e*

„Siegel *Šakuntaë*'s", (Einhorn mit Krippe);

Marshall, pl. 106, 87 (s. hier Taf. III; = Hunter, pl. 11, 218).

Der senkrechte Strich vor dem ersten Zeichen scheint hier wohl wiederum die Länge des Vokals auszudrücken; siehe die vorhergehende Inschrift. Hunter, l. c. liest an dieser Stelle — wohl unrichtig — das Zeichen ‖ *a*.

Zu der Gottheit *Šakuntaë* siehe Arch. Or. 12, 214, Anm. 1 und 257.

Die Bedeutung „Siegel" ist für dieses Wort wohl gesichert vor allem durch die Inschrift Nr. 105 (Arch. Or. 12, 235), die die Schreibung , **ŠI₄ ‖-é-ši₉** mit dem Ideogramm *ŠI₄* für „Siegel" bietet. Siehe weiter die Inschrift:

180.

È-ši₈ ¦ši₉-ši₁₁ Ku-na-ta-š₇-šiʾ₁-e
„Siegel der Abgaben (für) *Kunataš*", (Einhorn mit Krippe); Mackay, pl. 95, 446.

Hier kann *è-ši₈* nur als ein Ausdruck für das Wort „Siegel", und nicht etwa als Gottesname *Eši* (vgl. Arch. Or. 12, 258) aufgefaßt werden. Für die Gottheit *Ku-na-ta-š₇-šiʾ₁-e* siehe ibid.

Beachte noch die diesbezügliche Wortform der Inschrift

181. [?] *È-ši₄-é ¦Ja-[í ?]*, „Siegel *Ja[í ?]*'s";
Marshall, pl. 113, 452 (siehe hier Taf. III; = Hunter, pl. 6, 113).

Durch die Inschrift Nr. 104 (Arch. Or. 12, 235) wird eine durch ein *-ja*-Suffix erweiterte Form **ŠI₉-e-ši₁₃-jà-š₁₅** belegt. Vergleiche ferner die *š*-lose Form hierzu in der Inschrift

182. *É-ši₆-jà‖ Ta-í*, „Siegel *Taï*'s";
Marshall, pl. 112, 395 (s. hier Taf. III; = Hunter, pl. 7, 138).

Neben **ešiš** kommt auch, vielleicht bloß als eine lautliche Variante, die durch eine geschlossene Aussprache des Vokals *e* entstanden ist, die Form **išiš** vor. Siehe z. B. die Inschrift:

183. *Í-ši₁₁-š₃₂ ‖Kū-e*
„Siegel *Kuë*'s", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 95, 451 (siehe hier Taf. III).

Die Gottheit , *Kū-e* ist vermutlich zu der Gottheit *Kuejaš* (Arch. Or. 12, 228) zu stellen. Siehe hierzu noch weiter unten. Auch in der folgenden Inschrift liegt vermutlich dieses Wort vor:

184. [1] *Í-ši₂-š₆(!) ši₁-ši₂₅-e*
„Siegel der Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 107, 130 (= Hunter, pl. 10, 194).

Weniger wahrscheinlich scheint mir die Lesung *Í-ši₂ Ku-ši₁-š₂₅-e* zu sein, die dann in dem ersten Kapitel dieser Arbeit nachzutragen wäre.

[1] [Ist der unten angefügte kurze Strich ein „Dorn" und ist dieses Zeichen daher *ši₁* zu lesen? Korr.-Zusatz.]

Auch in der folgenden Inschrift liegt unser Wort, diesmal ohne die Endung *-š*, vor:

185. *I-ši*$_9$ |*È-ja*$_3$
„Siegel *Eja's*", (kurzhörniger Stier);
rundes Siegel aus Ur, Gadd, Proceed. of Brit. Acad. 1932, 201f., pl. III 16 (siehe hier Taf. III).

Der Name , *È-ja*$_3$ wird vielleicht den babylonischen Gott des Wassers *Êa* repräsentieren; siehe Arch. Or. 12, 257. Vergleiche vielleicht auch die kleinasiatischen Frauennamen Εια, Ειη (siehe Sundwall, Einheim. Namen d. Lykier 87).

Endlich scheint in der Bedeutung „Siegel" noch z. B. in der Inschrift Nr. 111 (Arch. Or. 12, 236) ein Substantivum **ú-ši**$_4$**-é-š**$_9$ vorzukommen, für das man u. a. auch die folgende Inschrift beachte:

186. *Ú-ši*$_{33}$*-š*$_8$ ||*Jà-ja-e*
„Siegel *Jajaë's*";
Marshall, pl. 113, 426 (= Hunter, pl. 5, 71).

Die Lesung *ši*$_{33}$ für das Zeichen ergibt sich wohl aus dem Vergleich mit der oben erwähnten Schreibung *ú-ši*$_4$*-é-š*$_9$ dieses Substantivs. Zu der Gottheit *Jà-ja-e* siehe Arch. Or. 12, 228 und hier S. 65 ff.

Siehe ferner die Inschrift:

187. *Ú-ši*$_4$*-e* |*Ta-jā*
„Siegel *Tajā's*"; Mackay, pl. 95, 470 (siehe hier Taf. IV).

Das Zeichen ist wohl eine Analogie, bzw. Variante zu dem Zeichen , das wohl *jā* zu lesen ist. Siehe Arch. Or. 12, 255, Nr. 86, wie auch oben S. 4, Nr. 144 und vgl. mit der letzteren Inschrift noch die Inschrift

188. *Jā* | *Ta-í* „Hier (ist) *Taï*";
Marshall, pl. 113, 449 (siehe hier Taf. IV; = Hunter, pl. 5, 88).

Zu der Gottheit *Tajā, Tai* „Mein Vater", siehe einstweilen Arch. Or. 12, 257.

Weiter beachte noch z. B. die Schreibung , *ù-ù-ši*$_4$*-é* in der Inschrift

189.

Ù-ù-ši$_4$-é ši$_1$[1]*)-ši$_{25}$-e*

-è-è-ta

„Siegel der Abgabe (für) *-êta*, (Einhorn mit Krippe); Marshall, pl. 109, 253 (s. hier Taf. IV; = Hunter, pl. 10, 193)

Diese Inschrift beweist zugleich, daß es tatsächlich ein Wort *ù-ù-ši$_4$-é*, *ušiē* mit der Bedeutung „Siegel; Amulett" gibt, das wohl von dem Gottesnamen *Ušiē* (siehe zu demselben Arch. Or. 12, 257) zu trennen ist.

Das Amulett ist der Gottheit *-è-è-ta* gewidmet. Es ist fraglich, ob dieser Gottesname unter Hinweis auf *Ši$_6$-è-tà-e* Hunter, pl. 34, 159, auf *Ši$_1$-e-tà* Nr. 243 auf S. 37 u. a. m. etwa zu *Ši$_{51}$*(?)*-è-è-ta* ergänzt und zu der Gottheit *Šitaš* (Arch. Or. 12, 257) gestellt werden kann. Und zeigt das Ideogramm , daß es sich hier um eine Schlangengottheit handelt? Die zweite Zeile ist wohl rechts-, nicht linksläufig wie die erste zu legen? Siehe hierzu weiter unten S. 37, Nr. 243.

So haben sich uns die folgenden, vermutlichen proto-indischen Ausdrücke für „Siegel" ergeben:

šiš, siehe oben S. 11 f.,
šiēš (*šiêš* ?). S. 12,
šijaš (*šijâš* ?), *šijaš, šiaš, *šêjaš* (oder **šiējaš* ?), *šijaēš*, S. 13,
**šijantaš*, S. 16,
šiuš, šiûš, S. 14,
šinaš, S. 15 f.,
šinata, S. 16, 17 f.,
šitaš, S. 16 f.,
šitata, S. 17 f.,
ašiš, S. 18,
**ašijaš*, S. 18,
**ašitaš*, S. 18,
**ešiš, êšiš*, S. 18 f.,
ešijaš, S. 19,
išiš, îšiš, S. 19 f.,
ušiš, ušêš (oder *ušiēš* ?), *ûšiš*, S. 20.

Die Präfixe *a-*, *e-* (*i-*) könnten vielleicht mit dem Hinweis auf die Präposition **ē*, **ō*, ar. *ā* (siehe Brugmann, Kurze vgl. Grammatik d. idg.

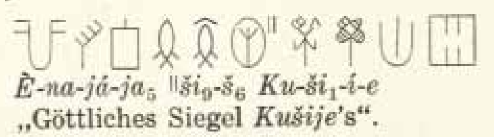
[1]) [Oder *ši$_1$?* Siehe S. 19, Anm. 1. Korr.-Zusatz.]

Sprachen 464) erklärt werden, während das Präfix *u-* das idg. **aue*, **au*, **uě*, aksl. *u-* (siehe ibid. 468) repräsentieren könnte.

Diese Ausdrücke klingen vielfach an gewisse Götternamen der protoindischen Inschriften, wie *Aši*, *Šī*, *Šitaš*, *Šiuš*, *Išiš*, *Ušiē* (siehe Arch. Or. 12, 257 f.), an, sodaß sich nicht nur eine große Vorsicht bei der Beurteilung dieser Namen, bzw. Ausdrücke empfiehlt (vgl. oben S. 19 und 21), sondern fast der Eindruck entsteht, als ob — aus magischen Gründen ? — diese Siegelbezeichnungen in ihrer Bildung durch die betreffenden Götternamen beeinflußt gewesen wären. Oder handelt es sich in einigen dieser Fälle doch um Götternamen?? Wir werden auf diese Frage noch unten zurückkommen.

Es bleibt noch übrig, in diesem Zusammenhang die Inschriften Nr. 24 (Arch. Or. 12, 204) und Nr. 11 (ibid. 202) zu besprechen.

Nr. 24 (ibid. Taf. XXVI) bietet die Inschrift:



È-na-já-ja$_5$ ‖*ši*$_9$-*š*$_6$ *Ku-ši*$_1$-*í-e*
„Göttliches Siegel *Kušije*'s".

Dem Worte *šiš* für „Siegel" geht hier das Wort , **è-na-já-ja**$_5$ voran. Die Lesung des letzten Zeichens, , als *ja*$_5$ wird meines Erachtens durch folgende Inschriften nahegelegt:

190. *Ši*$_6$-*ja*$_5$-*é* *Ši*$_1$-*í-e*
„Siegel *Šiē*'s", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 115, 556 (siehe hier Taf. IV; = Hunter, pl. 9, 183).

191. *Ši*$_{29}$-*ja*$_5$-*é* *Ku-já*
„Siegel *Kuja*'s", (Einhorn mit Krippe);
Mackay pl. 89, 365.

192. *Ši*$_6$ ‖*Ši*$_{22}$-*ja*$_5$-*ši*$_{15}$-*ì*
„Siegel von *Šijaš*", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 86, 190 (siehe hier Taf. IV).

Der Name der Gottheit *Šijaš* ist vermutlich zu dem Gottesnamen *Šī*, *Šija* (Arch. Or. 12, 258 und hier S. 44) zu stellen. Nicht nur dieser Name der Inschrift Nr. 192, sondern auch und vor allem das Vorkommen des Zeichens in den Ausdrücken für „Siegel" in den Inschriften Nrn. 190 und 191 empfehlen für dieses Zeichen die Lesung *ja*$_5$. Dieses Zeichen, , halte ich aber für die normalere, übliche Gestalt des selteneren, nur eben in

der Inschrift Nr. 24 vorkommende Zeichen [Zeichen], das ich somit gleichfalls ja_5 zu lesen vorschlage. Der durch diese Zeichen dargestellte Gegenstand ist kulturhistorisch sehr interessant. Es handelt sich meines Erachtens um jene Holzstange, die die alten Hethiter vor der Haustür aufzustellen pflegten und an der sich ein Balg aus Schaf- oder Ziegenfell mit Gegenständen befand, die dem normalen Hethiter erwünscht waren und die durch diese Stange nach der Methode der sogenannten sympathischen Magie, durch die Einwirkung der Götter herbeigezaubert werden sollten. Siehe zu dieser interessanten hethitischen Sitte meine IHH 257, Anm. 10 und Älteste Geschichte Vorderasiens 145 (vgl. Friedrich, Heth. Staatsverträge II. 30 f.). Eine derartige — sagen wir — „Stange der frommen Wünsche" hieß im Keilschrift-Hethitischen, Nesischen *^išueja*, *^išuejan* und im Hieroglyphisch-„Hethitischen" wohl [Zeichen] *-ä-ja-a* (siehe IHH l. c.). Das hieroglyphische Zeichen [Zeichen] der „hethitischen" Bilderschrift zeigt uns, wie eine derartige Stange bei den hieroglyphischen „Hethitern" etwa ausgesehen hat. Sind diese Vermutungen richtig, so könnte man auch den Lautwert ja_5 des proto-indischen Zeichens [Zeichen], [Zeichen] möglicherweise auf den hethitischen Namen *eja*, *äja* dieser Stange zurückführen. Auch diese Art der „sympathischen Magie" wird übrigens aus dem sumerisch-babylonischen Kulturkreis stammen; vgl. z. B. die Darstellung eines *Enkidu* mit einem ähnlichen Türenemblem, [Zeichen] auf dem Siegelzylinder aus Ur, der von Woolley, Ur Excavations 2, 348, Nr. 166 und Plates, Taf. 204, Nr. 166 veröffentlicht worden ist (cf. auch von der Osten, Ancient Oriental Seals in the Collection of Mr. Newell, S. 108 f., Nr. 311).

Das Wort *enajaja* möchte ich zu dem von mir festgestellten hieroglyphisch-„hethitischen" Worte *enai*, *enaja* „Götter" (vgl. auch das churrische *eni-* „Gott") stellen, das vielleicht auch in dem proto-indischen *i-na-já* „Götter(?)" (oben S. 17) — siehe zu diesem Worte noch weiter unten — vorliegt. Man würde dann *enajaja* kaum anders als ein mit Hilfe des Suffixes *-ja-* von dem Plural *enaja* „Götter" weitergebildetes Adjektivum „göttlich" auffassen können. *Enajaja šiš* würde somit vermutlich „göttliches Siegel" bedeuten; *enajaja* wäre ohne die Nominativendung *-š*. Vgl. auch *è-na(?)-šá-já* in Nr. 424 auf S. 89 f.?

In der Inschrift Nr. 11 (Arch. Or. 12, 202):

[Zeichen]	*Va-a-ta-ja*‖	„Orakelvögel (?)
[Zeichen]	*Ku-šì₁-e*	*Kušiè's*",

(brahmanischer Stier).

kommt ein Wort *va-a-ta-ja* vor, das auch durch folgende Inschriften belegt ist:

193. *Va-a-ta-'ja ŠI*$_{14}$
„Siegel der Orakelvögel (?)", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 104, 37 (siehe hier Taf. IV; = Hunter, pl. 20, 405).

194. *Va-a-ta-'ja* "*I-ja-e*
„Orakelvögel(?) *Ijaë*'s", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 105, 50 (siehe hier Taf. IV).

Für das *a*-Zeichen vgl. das hieroglyphisch-„hethitische" Zeichen *a*.

195. *Jā va-a-ta-ja*(?)
ši$_{13}$-*ši*$_{21}$-*e I-ja-e*
„Hier (sind) Orakelvögel(?),
Abgabe (für) *Ijaë*", (kurzhörniger Stier mit Trog);
Marshall, pl. 110, 325 (s. hier Taf. IV; = Hunter, pl. 25, 477).

Das Zeichen hat den Lautwert *ja* (siehe Arch. Or. 12, 246 Nr. 16). Man könnte sich allerdings fragen, ob der senkrechte Strich, der einen Stock in der Hand des Mannes repräsentiert, nicht zugleich vielleicht auch als ein Zeichen der Länge für den Vokal dient. Wir wollen daher bis auf Weiteres dieses Zeichen unter Vorbehalt *jā* transkribieren.

196. *Já-já* "*ši*$_2$[1]) *va-a-ta-e-ja*
„Hier (ist) das Siegel der Orakelvögel(?)",
(kurzhörniger Stier mit Trog);
Mackay, pl. 97, 581 (siehe hier Taf. IV).

197. *ŠI*$_8$ "*va-a-ta-e-ja*
„Siegel der Orakelvögel(?)", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 86, 179.

198. *ši*$_2$ *va-a-ta-e-ja*
„Siegel der Orakelvögel(?)", (brahmanischer Stier);
Mackay, pl. 85, 155 (siehe hier Taf. IV).

[1]) Für diese Lesung, die mir jetzt wahrscheinlicher als *a*(?)-*ši*$_2$ ist, siehe weiter unten S. 35, Nr. 239.

Das Zeichen der Inschrift Nr. 193 ist eine Ligatur aus *i* + *ja*. Wir werden indes weiter unten S. 98, Nr. 469 sehen, daß eine Lesung *jai* unmöglich, eine Lesung *ija* unwahrscheinlich ist. Das *i* scheint sich somit nur auf das anlautende *j* von *ja* zu beziehen. Wir werden daher dieses Zeichen bis auf weiteres mit *ⁱja* umschreiben. Ähnlich mag das Zeichen mit *ⁱja* zu umschreiben sein; vergleiche zu diesem Zeichen übrigens noch diese Seite unten und beachte auch S. 72, Nr. 343. Das Wort **va-a-ta-ja, va-a-ta-e-ja** ist wohl wiederum ein Plural auf *-aja* (auch *-aëja*?), *-ai*, wie er uns aus dem hieroglyphischen „Hethitisch" so gut bekannt ist; siehe hierzu bereits oben S. 17 und 23. Auch das Wort *vâtaja* selbst ist m. E. sehr gut hethitisch. Es gibt ein keilschrift-hethitisches Wort **vattaiš*, Pl. *vattaêš* „Vogel" (siehe Keilschrifttexte aus Boghazköi IV. 2, II. 32), das von J. Friedrich in Zeitschr. f. Assyriologie N. F. 3, 190, Anm. 1 und von Götze-Pedersen, Muršilis Sprachlähmung 61 besprochen wurde. Die letztgenannten Verfasser sind der Ansicht, daß dieses hethitische Wort keine indoeuropäische Etymologie habe. Doch möchte ich darauf hinweisen, daß das Wort *vattaêš* in dem oben erwähnten hethitischen Beschwörungstexte KBo IV. 2 deutlich mit Bezug auf O r a k e l v ö g e l gebraucht wird. *Vattaêš* werden somit speziell die „Orakelvögel" sein. Und dieses *vattaêš* könnte sehr wohl etwa „d i e W i s s e n d e n" bedeuten und zu dem lat. *vātēs* „Weissager, Seher", gall. οὐάτεις Nom. Pl. „Weissager, Seher" und zu dem altind. *api-vátati* „versteht, begreift", avest. *aipi-vat-* „kundig sein" (vgl. zu dieser ie. Wurzel Walde-Pokorny, Vergl. Wörterbuch d. idg. Sprachen I. 216) zu stellen sein. Ich hoffe in meiner in Vorbereitung befindlichen Arbeit über das Kretische zu zeigen, daß es auch in dieser Sprache ein Wort *vâteš* mit der Bedeutung „Orakelvögel" gegeben habe.

In den Inschriften Nrn. 11, 194, 195 werden die Orakelvögel des *Kušië* und *Ijaë* erwähnt. Die betreffenden Personen standen wohl im Schutze der Orakelvögel dieser Gottheiten. In den Inschriften Nrn. 11 und 194 (auch 195?) scheint es fast, als ob die Zeichen und für das *ja* von *va-a-ta-ja* einen Vogel in der Hand des dargestellten Mannes zeigten. Ist dies etwa eine graphische Anspielung an den Vogelvorzeichendeuter?

Außer dem Plural *vâtaja* gibt es im Proto-Indischen noch eine Form *va-a-ta*, die sehr wohl der Singular hierzu sein könnte. Man wird jedenfalls schwerlich an den altindischen Windgott *Vâta* (vgl. altind. *vâti* „weht") denken können. Siehe die Inschriften

199. (?) *Jaë*(?) *va-a-ta*
„Hier (ist, sind) Orakelvögel(?)";

(Antilope, vor einem Strauch stehend? Siehe Marshall, I. 389); Marshall, pl. 110, 303 (siehe hier Taf. IV; = Hunter, pl. 25, 476);

200. *Va-a-ta*
„Orakelvögel(?)“, (Nashorn?);
Mackay, pl. 90, **16** und pl. 102, 3 (siehe hier Taf. IV—V, Nr. 200 A und B), zwei sechsseitige Amulette, mit Darstellungen von Tieren (siehe Mackay I. 353 und 361) und rechteckigem Gitterwerk, vielleicht als magischer Bindung für ein Unheil; doch beachte auch das häufige Bild eines „Schachbrettes“ (urspr. eines Bildes der Ackerfelder?) der vorderasiatischen bemalten Keramik, wie z. B. Syria, 16, 387, Fig. 20 und 21 auf Gefäßen aus Persepolis und Sialk, somit aus Iran!

201. *Va-a-ta*
„Orakelvögel(?)“;
Gefäßfragment Mackay, pl. 69, 5.

Ungewiß ist es, ob in der Inschrift

202. ŠI$_{29}$-ŠI$_{29}$ (oder *ši*$_{29}$-*ši*$_{29}$?) ŠI$_{8}$
„Siegel der Orakelvögel (? Oder: der Abgabe?)“, (brahmanischer Stier);
Marshall, pl. 111, 338 (siehe hier Taf. V; = Hunter, pl. 23, 451),

die beiden Vogelzeichen als Ideogramme für „Orakelvögel“ dienen oder vielmehr phonetisch als *ši*$_{29}$-*ši*$_{29}$ „Abgabe“ zu lesen sind.

In der Inschrift

203. *Va* ″*Ši*$_{6}$-*è-e-ì*
... *ši*$_{34}$-[*ši*?] *ši*$_{15}$-*š*$_{8}$
„Orakelvögel (?) *Šièi*'s, Siegel der Abg[abe]“;
Hunter, pl. 28, 15 (Harappa),

ist das Zeichen **va** wohl eine Abkürzung von *va-a-ta-ja*. Zu der Gottheit *Šièi* siehe einstweilen Arch. Or. 12, 258 und noch hier S. 44; der schiefe Strich vor *ši*$_{6}$ deutet vermutlich die Länge des folgenden Vokals an (vgl. oben S. 17, Nr. 178 u. ö.). Für die vermutliche Lesung des Zeichens als *ši*$_{34}$ siehe nicht nur die vorliegende Stelle, sowie Harappa 266 bei Marshall, pl. 124, 195: ... , *ši*$_{34}$-*ši*$_{15}$ ..., sondern man vergleiche

weiter auch das phönizische Zeichen ⼿, ס, *s*, das kretische Zeichen ⼿, für das ich die Lesung *ša*$_3$, *š*$_3$ festzustellen hoffe, wie auch das Zeichen [sign], *š* der amorräischen Keilschrift von Ras Šamra. Die Inschrift verzeichnet hier eine Abgabe für die Orakelvögel(?) der Gottheit *Šiëi*; die Orakelvögel *Šiëi*'s gewährleisten hier den Schutz jener Person, die die Abgabe geleistet hatte.

Nach diesem Exkurs kehren wir nun wieder zur Besprechung der Inschrift Nr. 137 zurück.

Auf das Wort *ašiš* der ersten Zeile unserer Inschrift, die wir auf S. 1 f. wiedergegeben haben, folgt der Gottesname [signs], *I-ja-e* vermutlich im Genitiv: „Dieses (Siegelamulett ist) das Siegelamulett *Ijaë*'s". Siehe zu diesem Gottesnamen bereits Arch. Or. 12, 228, 238 ff. und noch weiter unten S. 90 ff.

Der Satz der zweiten Zeile beginnt mit der Partikel ╳, *ta* „da", die wir oben S. 6 ff. besprochen haben. Hierauf folgt wiederum der Name [signs], *Ja-e-ja* im Genitiv oder Dativ („des *Jaëja*" oder „für *Jaëja*"); zu *Jaëja* siehe S. 88 ff.

Sodann folgt [signs], **ši**$_{30}$**-ši**$_{13}$**-a**, ein Wort, dem wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen. Nach *šiš* „Siegel, Amulett" und seiner Sippe ist dieses Wort das zweithäufigste Wort der proto-indischen Inschriften. Wir haben dieses Wort bereits Arch. Or. 12, 250 f. besprochen und werden hier unsere dortigen Ausführungen, nur soweit notwendig und möglich, ergänzen.

Die häufigsten Formen, bzw. Schreibungen dieses Wortes sind anscheinend **še-ši-e, ši-ši-e** und **še-ši-ja, ši-ši-ja.** Für *še-ši-e* siehe z. B. Arch. Or. 12, 217, Nr. 68 [signs], *še*$_7$*-ši-e* oder die Inschrift

204. [signs] *ŠI*$_{14}$ ‖*še*$_7$*-ši*$_1$*-e*
„Siegel der Abgabe", (Nashorn mit Trog);
Marshall, pl. 111, 344 (siehe hier Taf. V; = Hunter, pl. 26, 495).

Diese Inschrift besagt etwa: Die Abgabe für dieses Siegel, Amulett ist ordnungsgemäß abgeliefert worden; das Amulett ist daher wirksam. Siehe weiter z. B. die Inschriften Nr. 167 auf S. 14 (hier [signs], *še*$_7$*-ši*$_1$*-e-ì*) und

205. [signs] $ŠI_4$ $še_7$-$ši^i_1$-e
„Siegel der Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 83, 12 (siehe hier Taf. V);

206. [signs] $ŠI_8$ ‖$še_7$-$ši^i_1$-e
„Siegel der Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 95, 478;

207. [signs] $še_7$-$ši^i_1$-e
„Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 86, 214 (siehe hier Taf. V).

Die Inschriften der letzten Art sind noch wortkarger als die vorangehenden. Sie besagen einfach: D i e A b g a b e (für das Siegelamulett ist entrichtet worden, weshalb dieses wirksam ist)!

Das *e* der ersten Silbe von $še_7$-$ši^i_1$-e ist vielleicht durch das Zeichen [sign] $še_7$ (auch $ši_7$) gesichert, falls der Arch. Or. 12, 249 Nr. 43 vermutete Zusammenhang dieses Zeichens mit dem Zahlwort **septm̥* „sieben" zu Recht besteht, weiter und vor allem aber durch gelegentliche Verlängerung des ersten Vokals durch ein *e*, wie wir noch sehen werden. Das *i* der zweiten Silbe ist uns durch das in das Zeichen [sign] eingeschriebene *i*-Zeichen (vgl. Arch. Or. 12, 212) verbürgt. Beachte weiter die Inschrift

208. [signs] $ši_1$-ta-$š_4$‖
[signs] $še_6$-ši-e
„Siegel der Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 97, 564 (vgl. auch oben S. 16, Nr. 176),

in der die Schreibung mit dem Zeichen [sign], d. i. *ší* + i_3 (der Akzent der Umschrift *ší* braucht in diesem Falle nicht notwendig die Länge zu bezeichnen), in der zweiten Silbe ein *i* fordert.

Schreibungen wie die der Inschrift

209. [signs] $ŠI_8$‖ $šē_7$-ši-e
„Siegel der Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 83, 11 (siehe hier Taf. V)

scheinen die Länge des ersten Vokals wenigstens in gewissen Fällen zu empfehlen.

Das *e*, bzw. *ê* der ersten Silbe ist, wie oben bemerkt, vor allem durch die Verlängerung des ersten Vokals durch *e* gesichert. Man darf doch wohl die Wiederholung eines Vokals, ähnlich wie in der Keilschrift, als eine Länge betrachten. Siehe z. B. die Inschriften:

210. *Ši*$_8$-‖ *jā še*$_6$*-e-šī*$^{i}_{11}$
„Siegel der Abgabe", (brahmanischer Stier);
Mackay, pl. 88, 306 (siehe hier Taf. V);

211. *Jà-e še*$_6$*-e-šī*$^{i}_{11}$
„Hier (ist) Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 107, 119 (= Hunter, pl. 18, 364);

212. *še*$_6$*-e-šī*$^{i}_{11}$
„Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 95, 469 (siehe hier Taf. VI); usw.

Zugleich belegen diese Stellen auch die *š*-lose Form *šêši* im Nominativ und Genitiv wohl des Singulars. Siehe weiter z. B. die folgende Inschrift, die neben einem *e* in der ersten Silbe offenbar noch eine Doppelschreibung des folgenden *š* aufweist:

213. (?)
Ši$_{24}$*-ja-š*$_8$ ‖ *še*$_6$*-e-š*$_7$*-šī*$^{i}_{1}$*-e*
„Siegel der Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 115, 553 (siehe hier Taf. VI; = Hunter, pl. 8, 163).

Doch ist andererseits auch ein *i*, bzw. *î* für die erste Silbe durch mehrere Inschriften gesichert, die das erste Zeichen durch ein *i* verlängern. Siehe z. B. oben Nr. 154 auf S. 8, *ši*$_{13}$*-i-šī*$_{11}$*-ja*$_2$, ferner

214. *Ši*$_{15}$*-tà*‖ *-šī*$_6$ *ši*$_{13}$*-i-šī*$_{46}$*-e*
„Siegel der Abgabe";
Marshall, pl. 112, 403 (siehe hier Taf. VI; = Hunter, pl. 5, 77).

Für das Zeichen ergibt sich aus unserer Inschrift der Lautwert *ši*$_{46}$; vgl. auch weiter unten Nr. 221. Das „Dächlein" drückt hier wiederum wohl die Länge aus; siehe Arch. Or. 12, 255 Nr. 83 und vgl. noch Mackay, pl. 89, 364 (ohne „Dächlein" dagegen ibid. pl. 97, Nr. 568). Das -*ī* von *ši*$_{15}$*-tà-šī*$_6$ wird wohl die hervorhebende Partikel sein; siehe Arch. Or. 12, 225 und 228. Siehe ferner die Inschrift:

215. *ŠI* ‖*ši*$_{13}$-*i*-*ši*$_{16}$
„Siegel der Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 85, 147 (siehe hier Taf. VI).

Graphisch ganz anders sieht die folgende, analoge Inschrift aus:

216. *ši*-*š*$_{15}$ *ši*$_{2}$-*i*$_{1}$-*ši*$_{8}$
„Siegel der Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 95, 474. Usw.

In Fällen hingegen, wo der Vokal der ersten Silbe nicht durch ein eigenes Zeichen ausgedrückt wird, wie z. B. in den folgenden Inschriften, kann man zwischen den Lesungen *ši* und *še* schwanken, weshalb wir beide Umschriften e i n s t w e i l e n u n t e r s c h i e d s l o s gebrauchen werden:

217. *ši*$_{9}$-*š*$_{6}$ *še*$_{6}$-*ši*$_{3}$-*e*
„Siegel der Abgabe",
Mackay, pl. 87, 221;

218. *ŠI*$_{8}$ ‖*še*$_{6}$-*ši*-*e*
„Siegel der Abgabe",
Marshall, pl. 106, 98 (siehe hier Taf. VI);

219. *Ta ši*$_{11}$-*š*$_{11}$ *ši*$_{13}$-*ši*-*e*
„Da (ist) ein Siegel der Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 95, 486 (siehe hier Taf. VI) und sehr oft.

Während in den hier bisher angeführten Belegen der Nominativ und Genitiv wohl des Singulars auf *-i* oder — mit der hervorhebenden Partikel *-e* — auf *-ië*[1]) ausgingen, kommt gelegentlich im Genitiv auch eine *š*-Endung vor. Siehe z. B. die Inschriften

220. *ši*$_{29}$-*š*$_{2}$ *ši*$_{6}$-*ši*$_{4}$-*š*$_{8}$
„Siegel der Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 104, 36 (siehe hier Taf. VI; = Hunter, pl. 21, 406).

221. *ši*$_{10}$-*ta*-*š*$_{47}$ *ši*$_{6}$-*ši*$_{1}$-*š*$_{15}$
„Siegel der Abgabe", (kurzhörniger Stier mit Trog);
Mackay, pl. 94, 413 (siehe hier Taf. VI).

---

[1]) Auch *-ije*? Vgl. z. B. , *ši*$_{9}$-*ši*$_{1}$-*i*-*e* Marshall, pl. 104, 40? Oder ist hier vielleicht *šišie* zu lesen?

Das Zeichen, das nur die Lesung *š* haben kann, ist wohl nur eine Variante des oben bei Nr. 214 besprochenen Zeichens *ši*$_{46}$. Stellt etwa dieses Zeichen ein großes Gefäß, das erst weiter unten S. 38 ff. zur Sprache kommen wird (vgl. Arch. Or. 12, 222 Nr. 80), auf einem Ständer dar?

Siehe weiter die Inschrift:

222. *Ši*$_8$-*ja*$_7$-*é ši*$_9$-*ši*$_{11}$-*e*-*š*$_{16}$
„Siegel der Abgabe",
(„Gilgames" im Kampfe mit zwei Tigern);
Mackay, pl. 84, 86, cf. I. 337 (siehe hier Taf. VI).

Das Zeichen, das nur hier vorkommt, kann dem Zusammenhange nach nur die Lesung *ja*$_7$ haben. Das *-eš* von *ši*$_9$-*ši*$_{11}$-*e*-*š*$_{16}$ ist wohl die Genitivendung des Sg. Hierbei ist es unsicher, ob sie das indoeuropäische *-es* repräsentiert oder ob hier nicht etwa die Genitivendung *-š* an die sehr häufige Form *ši-ši-e* (mit der Hervorhebungspartikel *-e*?) angetreten ist.

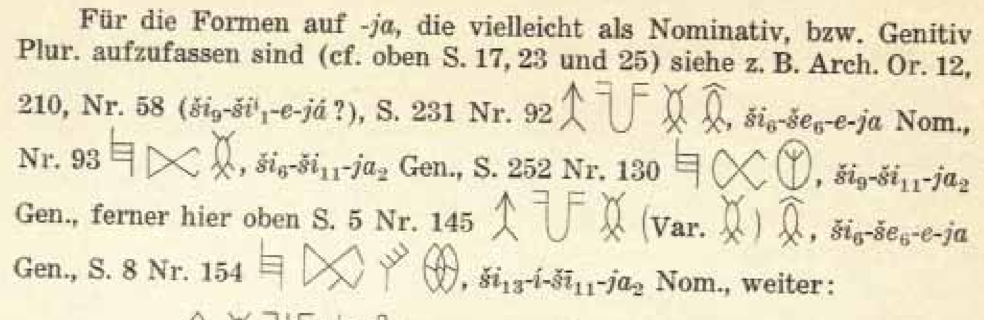
Siehe ferner die Inschrift

223. *ŠI*$_{14}$ ||*ši*$_{20}$-*ši*$_4$-*já*-*ši*-*e*
„Siegel der Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 84, 56 (siehe hier Taf. VI).

In **šišijaš-e** ist *-aš* wohl die Endung des Genitivs Sg., ähnlich wie in den hethitischen (siehe meine Sprache der Hethiter, 24 ff. und IHH 77 ff.) und in den indoeuropäischen Sprachen (hier *-es, -os*; vgl. auch die vorhergehende Nr.). Doch wäre es auch nicht unmöglich, diese Form als Genitiv Pluralis aufzufassen; siehe ll. cc., Sturtevant, Hitt. Grammar 177 und Friedrich, Heth. Elementarbuch 14. So habe ich Arch. Or. 12, 224 und 239 die Formen *i-šišêjaš*(*-e*) der Inschriften Nrn. 82 und 83 fragend als Gen. Pl. aufgefaßt, während ich jetzt lieber dem Gen. Sg. den Vorzug geben möchte. Indessen sei hier ausdrücklich hervorgehoben, daß beide Auffassungen gleich möglich sind. Für die vermutliche Erklärung des präfigierten *i-* als eine Art Artikel (?) siehe l. c. 239. Demselben Präfix begegnen wir in demselben Worte vielleicht auch in der Inschrift Nr. 164 auf S. 13, wie auch in der Inschrift

224. *ŠI*$_9$-*ši*$_6$-*š*$_6$ *i*$_1$-*še*$_7$-*ši*-*e*
„Siegel der Abgabe(?)", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 94, 396 (siehe hier Taf. VI),

falls an diesen Stellen allerdings nicht etwa ein Eigenname *I*$_3$-*ši*$_{13}$-*ši*-*e*, bzw. *I*$_1$-*še*$_7$-*ši*-*e* zu lesen ist; siehe oben S. 13.



Für die Formen auf *-ja*, die vielleicht als Nominativ, bzw. Genitiv Plur. aufzufassen sind (cf. oben S. 17, 23 und 25) siehe z. B. Arch. Or. 12, 210, Nr. 58 (*ši*$_9$-*ši'*$_1$-*e-já ?*), S. 231 Nr. 92 , *ši*$_6$-*še*$_6$-*e-ja* Nom., Nr. 93 , *ši*$_6$-*ši*$_{11}$-*ja*$_2$ Gen., S. 252 Nr. 130 , *ši*$_9$-*ši*$_{11}$-*ja*$_2$ Gen., ferner hier oben S. 5 Nr. 145 (Var.) , *ši*$_6$-*še*$_6$-*e-ja* Gen., S. 8 Nr. 154 , *ši*$_{13}$-*í-šī*$_{11}$-*ja*$_2$ Nom., weiter:

225. *ši*$_1$ *ši*$_1$-*é-ši*$_6$-*ja*
„Siegel der Abgaben", (brahmanischer Stier);
Mackay, pl. 88, 280 (siehe hier Taf. VII).

226. *ŠI*$_8$ ‖*ši*$_6$-*šī*$_{11}$-*ja*$_2$
„Siegel der Abgaben", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 108, 158 (= Hunter, pl. 19, 375).

227. *Já-è-è* ‖*ši*$_6$-*šī*$_{11}$-*ja*$_2$
„Hier (sind) Abgaben", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 108, 180 (siehe hier Taf. VII; = Hunter, pl. 19, 376).

Oder ist diese Inschrift etwa als „*Jaê*'s Abgaben" aufzufassen?

228. *ŠI*$_8$ ‖*še*$_7$-*š*(*i*^{i})$_1$-*ši*$_{13}$-*a-e*
„Siegel der Abgaben", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 108, 146.

229. *ŠI*$_8$ ‖*ši*$_6$-*ši*$_{13}$-*a-e*
„Siegel der Abgaben", (Elefant mit Trog);
Marshall, pl. 112, 369 (siehe hier Taf. VII).

230. *ši*$_6$-*š*$_6$(?) *šé-e-š*$_{27}$-*ši*$_9$-*jaë*
„Siegel der Abgaben",
Hunter, S. 10, 26.

231. *Ši-ší-jaë*
„Abgaben", (brahmanischer Stier);
Mackay, pl. 88, 322 (siehe hier Taf. VII).

232. *ši*$_{6}$-*ši*$_{6}$-*ja*$_{6}$-*e*
„Abgaben", (kurzhörniger Stier mit Trog);
Marshall, pl. 110, 320 (siehe hier Taf. VII; = Hunter, pl. 24, 461).

Auf Grund der Parallelstellen kann das Zeichen hier nicht anders als *ja*$_{6}$ gelesen werden.

233. *ŠI*$_{14}$‖*ši*$_{27}$-*ši*$_{9}$-*jaë*
„Siegel der Abgaben";
Marshall, pl. 113, 436 (siehe hier Taf. VII; = Hunter, pl. 5, 85).

Der kurze Strich neben dem Zeichen *ši*$_{27}$ drückt hier — neben dem Bindezeichen ‖ — vielleicht die Länge des Vokals *i* aus. In den folgenden Inschriften dient freilich der kurze Strich als ein Bindestrich.

234. *ŠI*$_{14}$|-*ši*$_{9}$-*š*$_{6}$ *ši*$_{27}$-*ši*$_{9}$-*ja*-*e*
„Siegel der Abgaben";
Marshall, pl. 112, 401 (siehe hier Taf. VII; = Hunter, pl. 5, 74).

235. *A*-*ši*$_{8}$-*e* |*ši*$_{27}$-*ši*$_{9}$-*jaë*
„Siegel der Abgaben";
Harappa 35 bei Marshall, pl. 119, 2.

236. *ši*$_{1}$-*ši*$_{9}$-*jaë*
„Abgaben", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 107, 132 (siehe hier Taf. VII).

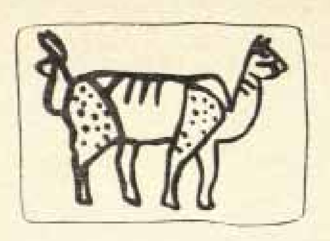
Sehr wichtig ist m. E. die Inschrift:

237. *Ši*$_{27}$-*ši*$_{9}$-*jaë* *A*-*já* *Jā*-*è*-*è*
„Abgaben (für) *Aja*, *Jâê̂*
Kupferamulett Mackay, pl. 95, 461 (siehe hier Taf. VII).

Die Abgaben sind hier für zwei Gottheiten geleistet worden, für *Aja*, die vermutlich mit der babylonischen Göttin *Aja*, der Gemahlin des Gottes *Šamaš*, identisch sein wird, und zugleich auch für den Gott *Jaê̂*, zu dem man weiter unten, S. 76 ff. vergleiche; siehe auch bereits Arch. Or. 12, 228 und 256 ff.

Siehe ferner die Inschrift des Amuletts:

238 A.



8



(Phantastisches Mischtier: Nashornkörper mit Antilopenköpfen an beiden Enden des Körpers? Vgl. Mackay, I. 365, 8),
Še-ši$^{i}{}_{1}$*-já-e*, wohl nicht *še-š(i)*$^{i}{}_{1}$ *Já-e?*
„Abgaben", wohl nicht „Abgaben (Siegel?) *Jaë's*";
Kupferamulette Mackay, pl. 93, 8 (darnach hier wiedergegeben) und Marshall, pl. 117, 3.

Unklar ist das Mischtier, das Nashornkörper (?) mit Antilopenköpfen an beiden Enden zu zeigen scheint. Ein ähnliches, phantastisches Mischtier, eine Ziege mit Köpfen an beiden Enden des Körpers ist auf einem spätvorgeschichtlichen, prismatischen Steatitsiegel aus Karnak in Ägypten (siehe Evans, Palace of Minos I. 69, Fig. 38 d) dargestellt. Evans vermutet l. c., daß derartige Mischtiere auf gekreuzte Tiere der altbabylon. Zylinder (vgl. auch Mackay, Induskultur 62) zurückgehen.

238 B. Andererseits könnte man vielleicht auch an das religionsgeschichtlich hochinteressante proto-indische Amulett Marshall, pl. 116, 14 = pl. 118, 10 (= hier Taf. VII, Nr. 238 B; s. Marshall, II, 395 ff.) erinnern. Auf diesem inschriftenlosen Amulett ist das bunte Leben und Treiben in der Natur, insbesondere das der Tiere mit nicht geringer Kunst dargestellt. Wir haben es hier wohl vor allem mit dem Reiche des Gottes *Śiva*, des *paśupati*, des „Herrn der Tiere" zu tun.[1]) Auf diesem Amulett (vgl. auch weiter unten S. 42 ff., Nr. 254, ferner z. B. die Amulette Mackay, pl. 91, 13, 19, pl. 92, 2) wimmelt es von Tieren aller Art: Fischen, Vögeln, fischfressenden Gavialen, Elephanten, Nashörnern, Tigern, Uren („Einhörnern"; siehe Arch. Or. 12, 243 f.), kurzhörnigen Stieren. Dieses Naturleben hat seinen Höhepunkt auf der Seite C des Amuletts erreicht, wo zwei Ziegen von einem Baume fressen (ein babylonisches Motiv), wo das Liebesspiel eines Menschenpaares dargestellt wird,[2]) und wo sich dicht daneben auch unser merkwürdiges, proto-indisches Doppeltier befindet. Geht nun vielleicht auch die Darstellung des doppelköpfigen Tieres im letzten Grunde auf sexuell sich betätigende Tiere zurück?

[1]) Vgl. auch Marshall, I. 54, der bereits auf das Vorkommen eines Prototyps des Gottes *Śiva-Paśupati* in den proto-indischen Inschriften hingewiesen hat.

[2]) Völlig verkannt von Mackay bei Marshall, II. 396.

Man vergleiche hierzu v. Glasenapp, Der Hinduismus 132: „Shiva ist . . . auch der lebenspendende große Zeugungsgott, der mit seiner Gattin *Durgâ* dem Liebesspiel obliegt, und mit ihr eine so enge Verbindung eingeht, daß sein Leib mit ihrem Leib zu einem Leib verwuchs und beide so ein zweigeschlechtiges Wesen, den *Ardhanârisha*, bilden“. Liefert nun unser Amulett eine uralte Illustration zu diesem Mythos?

Durch die Inschrift **šešijaë** „Abgaben“ auf unserem Amulett wird festgestellt, daß die Abgaben für die Götter vorschriftsgemäß abgeliefert worden sind. Dasselbe Mischtier siehe auch weiter unten S. 83, Nr. 397 neben dem Gottesnamen *Jâê*. Wir ersehen aus den beiden Amuletten mit Doppeltieren, aus den Nrn. 238 A und 397, wie weit hergeholt und wie wenig mit den dort genannten Gottheiten inhaltlich zusammenhängend mitunter die bildlichen Darstellungen der Amulette sind.

Aus Fällen wie Marshall, pl. 103, 9, Mackay, pl. 96, 494 u. a., in denen sich auf den Amuletten zwar eine bildliche Darstellung, aber nicht eine Inschrift befindet (vgl. auch Marshall, I. 378), kann man vielleicht schließen, daß in der Regel zuerst die bildlichen Darstellungen und erst später auch die Inschriften eingraviert wurden, was gewiß dazu beitrug, den Zusammenhang zwischen dem Gottesnamen und der bildlichen Darstellung zu lockern. Übrigens besteht z. B. auf den babylonischen Siegelzylindern gar kein Zusammenhang zwischen den Darstellungen und den Inschriften. Siehe zu dieser Frage noch weiter unten.

Beachte noch die Inschrift:

239. *Šī*$_{49}$ ||*ši*$_{8}$-*ši*$_{6}$-*já*-*ī*$_{3}$

„Siegel der Abgaben“;
Mackay, pl. 95, 477.

Das Zeichen kann hier wohl nur den Lautwert *ši*$_{49}$ haben. Der vor diesem Zeichen stehende senkrechte Strich (vgl. Arch. Or. 12, 203, Anm. 1 und oben S. 24, Nr. 195) drückt meines Erachtens — ähnlich wie zwei senkrechte Striche (Arch. Or. 12, 255, Nr. 84) — in der Regel eher die Länge des Vokals, als den Vokal *a* (ibid. 245, 2) aus. In der Inschrift Nr. 393 auf S. 82 ist eine Lesung wie *Jaë-a*(?) wohl ausgeschlossen. Und auch in den Fällen, wie in den Nrn. 333 A, 333 B, 334, 335 auf S. 70, ferner in den Nrn. 388, 389, 390, 391 und 392 auf S. 81 f. dürften die Lesungen *Jâ*, *Jâë* wohl viel wahrscheinlicher als etwaige Lesungen *Aja*(?), *Ajaë*(?) (vgl. Arch. Or. 12, 257) sein. Vergleiche weiter z. B. S. 65, Nr. 312, S. 67, Nr. 320, S. 72, Nr. 342 B, S. 80, Nr. 380 u. ö. Das dem folgenden Worte angehängte -*ī*$_{3}$ ist die hervorhebende Partikel -*ī*; vgl. Arch. Or. 12, 225, 228, 241. Der davorstehende kurze Strich gehört wohl als Länge des Vokals besser zu dieser Partikel als zu dem vorangehenden *já*.

Das von uns hier nachgewiesene Wort *šešši, šêši, šiši, šiši,* Gen. *šeši, šêši* u. ä., *šišiš, šišiëš, šišijaš, i-šišêjaš* (*i-šiši-e*?), Pl. Nom. und Gen. *šišia* (Nr. 137), *šišêja, šêšija, šišija, šêššija-e, šešija-e* u. ä. macht den Eindruck eines Neutrums; doch sind die Arch. Or. 12, 250 angeführten keilschrift-hethitischen, bzw. kretischen Parallelwörter *šeššijan*, bzw. *šešen, šešin, šešetâš* wohl Maskulina und lassen dasselbe vielleicht auch für das Proto-Indische als wahrscheinlicher erscheinen. In diesem Falle wäre das nominativische *š* wohl verloren und die Pluralendung -(*i*)*ja*, -(*ê*)*ja* wäre vielleicht eine Analogiebildung nach der sonstigen Pluralendung des Proto-Indischen -*ai*, *aja* (siehe zu dieser Endung oben S. 17, 23, 25, 32).

Für die Etymologie dieses proto-indischen Wortes mag die folgende Inschrift nicht unwichtig sein:

240. *ši*$_{13}$-*ja*$_{8}$-*š*$_{11}$ ‖*ša*$_{6}$-*a*-*ši*$_{8}$-*é*
„Siegel der Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 94, 406 (siehe hier Taf. VII).

Das Zeichen wird hier wohl die Lesung *ja*$_{8}$ (oder allenfalls *i*?) haben.

Das Wort *šäšië* „Abgabe" könnte vielleicht zu dem indoeuropäischen Worte **sasi̯o-* „Feldfrucht", altind. *sasyá*, avest. *hahya* „Getreide" usw., weiter auch zu ved. *sasá* „Nahrung, Speise, Kraut, Gras, Saatfeld" (siehe zu diesen ie. Wörtern Walde-Pokorny, Vgl. Wb. d. idg. Spr. 2, 454). Auch das proto-indische *šešši*, nes. (keilschrift-heth.) *šeššijan*, kret. *šešin* kann sehr wohl die Grundbedeutung „Feldfrucht, Nahrung, Naturalabgabe" gehabt haben (vgl. auch S. 39 das analoge hierogl.-„heth." Wort *at/dân* „Essen(?)").

Neben dem einfachen **šešši, šêši,** u. ä. „Abgabe" scheint es auch ein durch ein Suffix -*ta* (vgl. S. 16 f. und 37) verlängertes Parallelwort **šešêta** u. ä. mit derselben Bedeutung zu geben; vergleiche auch das parallele kretische *šešetâš* „Abgabe" Arch. Or. 12, 250. Siehe z. B. die Inschriften

241.
ŠI$_{11}$-‖ *ši*$_{9}$-*š*$_{6}$ *še*$_{7}$-*ši*$_{1}$-*e*-*tâ*, „Siegel der Abgabe";
Mackay, pl. 85, 120 (siehe hier Taf. VII).

Das Zeichen , das ich zunächst für ein Bild des Tisches hielt (vgl. das „hethitische" Ideogramm in meinen IHH 320, 323, 326), setzt sich wohl aus dem Zeichen *tà* (Arch. Or. 12, 254 Nr. 77) und dem „Dächlein" (l. c. 246, Nr. 13) zusammen und hat daher wohl die Lesung *tâ*, die sich auch an anderen Stellen bewährt. *Šešêtâ* ist hier wohl ein *š*-loser Genitiv Sg.

242. [Zeichen] $ŠI_8$ ‖$še_7$-$ši_1$-e-tâ

„Siegel der Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 83, 13.

243. [Zeichen] $ŠI_{11}$ $še_7$-$ši_1$-e-tâ

[Zeichen] $Ši_1$-e-tâ

„Siegel der Abgabe
(für) *Šêtâ*";
Marshall, pl. 113, 435+440 (siehe hier Taf. VIII; = Hunter, pl. 7, 132).

Zu dieser Inschrift ist zunächst zu bemerken, daß im Falle, daß eine zweite Zeile bloß als ein Anhängsel der ersten folgt, sie bustrophedon geschrieben wird, wie an dieser Stelle. Ist dies aber eine vollständige Zeile, so wird auch diese zweite Zeile in derselben linksläufigen Richtung geschrieben, wie die erste. Vergleiche oben S. 21, Nr. 189 und bereits St. Langdon in Marshall, II. 428.

Ist der Gottesname *Šêtâ* zu dem Namen *Šitaš* zu stellen, den wir Arch. Or. 12, 257 vermutungsweise mit dem Namen der altindischen Göttin *Sîtâ* verglichen haben? Oder ist *Šêtâ*, *Šiëtâ* einfach eine *tâ*-Erweiterung des Namens der Gottheit (Göttin?) *Ši*$_1$*-í-e* (Arch. Or. 12, 258 und hier S. 44; cf. *Untaëta* neben *Untaë*, Arch. Or. l. c. Anm. 2)? Vgl. auch oben S. 21, Nr. 189.

Beachte vielleicht auch noch die Inschrift

244. [Zeichen] *Ši*$_1$*-í-ši*$_2$*-tá*

„Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 115, 539 (siehe hier Taf. VIII).

Zu den Fällen wie Hunter, pl. 29, 38 siehe später.

Es gibt noch ein weiteres Derivat von *šeši-*, *šiši-*, das mit Hilfe der Suffixe *-ja-ta-* gebildet wurde. Siehe Arch.Or. 12, 202, Nr. 10, [Zeichen], **ši'$_1$-ší-já-tá**, weiter ibid. 223, Nr. 81 [Zeichen], *ši*$_9$*-ši*$_6$*-já-tá*, wie auch noch die Inschrift

245. [Zeichen]

Še$_7$*-ši'*$_1$*-ja-tà-e*, „Abgabe(n)";
Marshall, pl. 112, 393 (siehe hier Taf. VIII; = Hunter, pl. 6, 125).

Diese Suffixe erinnern wiederum an die babylonische Femininendung *-tu*, *-atu*, Akk. *-ta*, *-ata*, Plur. *-âtu*, *âti*, auch *-âta*; vgl. oben S. 17 f.

Zweifelhaft ist es, wie die Inschrift zweier Amulette aus Fayence zu deuten ist:

246. Rs. ŠI$_8$ ||*ši*/*e$_6$*-*ši$_{13}$*-*a*-*e*

„Siegel der Abgaben (oder *šešia*'s?)".

a

9

b

Vs. (Eine Gottheit, auf einem niedrigen Stuhl in der *Yogi*-Haltung sitzend, zu beiden Seiten von je einem Manne angebetet; hinter jedem Anbetenden erhebt sich eine Kobra).

Mackay, pl. 102, 9 (= pl. 103, 9) und Marshall, pl. 116, 29 (= pl. 118, 11). Vgl. Mackay, I. 362 und Marshall, II. 395.

Von den anbetenden Personen scheint mindestens die linke einen — nach Mackay I. 362 — zungenartigen Gegenstand dem Gotte reichen, den ich als ein großes Gefäß, wohl Opfergaben enthaltend, deuten möchte; siehe zu diesem Gefäß bereits Arch. Or. 12, 222, Nr. 80 und insbesondere das nächste Kapitel (S. 39 f., 52 ff.). Wenn die linke Person der Opferer ist, ist die — undeutlichere — rechts von dem Gotte kniende Person vielleicht ein Priester und stellen die beiden Kobras Fürbitterinnen für den Opferer dar? Und ist für **šešia**(?) an die Weltschlange *Shesha* der Inder zu erinnern? Siehe zu der *Šeṣa* Hopkins, Epic Mythology 15, 24 f., v. Glasenapp, Der Hinduismus 73, 127, 137, 229 u. ö. Oder ist trotz der beiden Schlangen unser *ši*/*e$_6$*-*ši$_{13}$*-*a*-*e* ähnlich wie das gleichgeschriebene Wort der Inschrift Nr. 229 auf S. 32 (vgl. auch ibid. Nr. 228 und Hunter, pl. 2, 3) als ein Wort für „Abgaben" zu deuten? Es sei hier noch notiert, daß nach Fábri in Ann. Rep. 1934/5, 98 die Schlange ein Symbol der Göttin-Mutter wie auf Kreta ist.

Diese zwei Inschriften führen uns zu dem folgenden Kapitel über, das sich vor allem mit dem Gotte *Jaë* und dessen Opfern befassen soll und das mit dem vorhergehenden Kapitel zusammen einen Kommentar zu den oben S. 1 f. veröffentlichten Inschriften Nr. 137 A und B bildet.

V. Der Gott Jajaš, Jajaëš, Jaš, Jaë, Jau, Jawe u. ä.

In den oben S. 1 f. veröffentlichten Inschriften Nr. 137 A und B kommt der vermutliche Gottesname *Jaë, Jai, Jaš, Jau, Jawe* u. ä. in drei verschiedenen Formen, bzw. Schreibungen vor: *I-ja-e* (Z. 1), *Ja-e-ja* (Z. 2) und *Jà-e-ja$_1$* (Z. 3). Der Kontext läßt keinen Zweifel darüber übrig, daß es sich in allen drei Fällen um einen und denselben Namen handelt, den wir bereits Arch. Or. 12, 228, 239 und 256 besprochen haben. Ich habe diesen hochinteressanten Gott an den angeführten Stellen mit dem west-

semitischen Gott *Jau* (vgl. auch den alttestamentlichen Gott *Jahu, Jahwe?*), wie auch mit dem Gotte *Ija* eines churrischen Textes von Ras-Schamra zusammengestellt. In diesem Kapitel wollen wir nun das gesamte proto-indische Material, das sich auf diesen Gott bezieht oder auf ihn bezogen werden kann, zusammenstellen und nach Möglichkeit deuten.

1. Der Gott Jajaš, Jajaëš, Jaš, Jau, Jawe und die Götter Jau-Jahwe und Vishnu.

Zu der Inschrift Nr. 137 sei hier noch bemerkt, daß nach ihr dem Gotte *Ijaë* oder *Jaëja* als *šišia* (wohl = dem sonstigen *šišija*, vermutlichem Plural) „Naturalabgaben" (vgl. oben S. 27 ff.), bzw. *šiši* „Naturalabgabe" Y U U U = U U U -*i* — nach meiner Deutung — „drei Vorratsgefäße" gewidmet, bzw. geopfert worden sind. Diese Opferabgabe verpflichtet den Gott *Jaëja* offenbar zum Schutze des Opferers, wohl des Besitzers und Trägers dieses Amuletts. Hier sollen nun zunächst Inschriften zur Sprache kommen, die diese unsere Deutung der Inschrift Nr. 137 (A und B) stützen und zugleich das Wesen des Gottes *Jaë* beleuchten.

247.

Am besten erhalten ist das schöne, zweiseitige Tonamulett Mackay, pl. 90, Nr. 23 (siehe hier Taf. VIII und vgl. Mackay I. 354 f.) bzw. 24, das mit zwei sehr sorgfältig ausgeführten Reliefchen ausgeschmückt ist und das dankenswerterweise auch eines dieser Reliefchen durch einige proto-indische Schriftzeichen erklärt. Links auf der Seite a dieses Amuletts befindet sich eine komplizierte magische Zeichnung, ein wenig ähnlich den magischen Zeichnungen von Arch. Or. 12, 237, die ich auch in einer analogen Weise wie ibid. 238 als ein Gitterwerk deuten möchte, das dazu bestimmt ist, ein Unheil, eine Krankheit, einen bösen Dämon zu binden und fesseln. Hierauf folgt eine sofort zu besprechende proto-indische Inschrift, an die sich dann das Bild eines auf dem rechten Fuß knienden Mannes anschließt. Dieser Mann hebt in der Richtung gegen einen Baum einen — nach Mackay I. 354 — „zungenartigen Gegenstand". Diesen Gegenstand deute ich als ein großes Gefäß, das zur Aufbewahrung von Lebensmitteln aller Art bestimmt war, ähnlich dem hieroglyphisch-„hethitischen" Gefäß [Hieroglyphen] . [Hieroglyphe] -*á-tā-a-n* Akk. (siehe meine IHH 140, Anm. 4, 204 II, 289, Anm. 12; = *adân* „Essen", ie. **ed-* „essen", cf. IHH 378 ?) und dem griechischen *pithos*. In ähnlichen Gefäßen, [Hieroglyphe], pflegten die hieroglyphischen „Hethiter" Opfer ihren Manen darzubringen. In diesem hier nur schematisch dargestellten Gefäß bringt der kniende Mann dem heiligen Baum seine Opfergaben (*šišija*) dar. Diese unsere Deutung wird auch durch die beifolgende Inschrift bestätigt:



4 Jā-ì
„Vier Vorratsgefäße (für ?) *Jâi*".

Weitere Belegstellen für das Gefäß in den proto-indischen Inschriften, besonders Hunter, pl. 28 ff., siehe weiter unten. So wird auch ein Zeichen, , , das einen ein oder zwei derartige Gefäße darbringenden Mann darstellt, anscheinend metonymisch zu einem Zeichen für das Wort „Siegel", $ŠI_{41}$, wie auch phonetisch für die Silbe $ši_{41}$ und den Laut $š_{41}$. Siehe z. B. Arch. Or. 12, 210 Nr. 58, ferner die Inschrift:

248. ... $ŠI_{41}$ || *Ku-...*
„Siegel *Ku....'s*", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 108, 165 (= Hunter, pl. 22, 424),

weiter das Wort (?), $š[i_8\ ?]$-$ši_{41}$-*í* „Abgabe" in der Inschrift Mackay, pl. 94, 405 und die Inschrift

249. $Ši_{26}$-$š_{41}$ ||*Ta-í*
„Siegel *Tai's*", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 99, 657 (siehe hier Taf. VIII).

Auch das Zeichen allein scheint den Lautwert $ši_{42}$ zu haben z. B. in der Inschrift:

250. *E-$ši_{42}$ Kū-ì*
„Siegel *Kûi's*"; Hunter, pl. 37, 240.

Kehren wir nun zu unserem Amulett Nr. 247 zurück. Am wichtigsten scheint mir der Schluß zu sein, den wir jedenfalls aus seiner obigen Inschrift im Verein mit dessen Reliefchen (Seite a) ziehen können, der sichere Schluß nämlich, daß der heilige Baum = dem Gotte *Jāi* ist. Wohl selten ist eine derartige Identifizierung in der altorientalischen Religionsgeschichte möglich, wie in diesem Falle.

Auf der Seite b des Amuletts Nr. 247 (siehe Taf. VIII) beobachten wir links ein großes Opfergefäß mit Deckel. Rechts davon ist eine Szene dargestellt, die sich auf den Siegelamuletten der Proto-Inder häufig findet. Auf einem Baume sitzt ein Mann, der sich dorthin anscheinend vor einem unter dem Baume stehenden wilden Tier, einem Tiger, geflüchtet hat. Der Tiger ist, des langen vergeblichen Wartens müde, im Begriffe den Baum zu verlassen. Beim Weggehen wendet er noch den Kopf zurück, während

ihn der oben sitzende Mann, zweifellos höhnisch, anredet. Diese Szene ist eine seltene Probe des altorientalischen Humors. Nach Marshall II, 388 findet sich eine ähnliche Darstellung mit einer Hyäne unterm Baum auch auf einem unveröffentlichten neubabylonischen Siegelzylinder aus Kisch. In sehr vollendeter Weise ist diese Szene auf dem folgenden Siegel dargestellt:

251.

$\check{S}I_8$-|| $\check{s}i_2$-e $\check{s}i_2$-$\check{s}\bar{i}_6$(!) „Siegel der Abgabe“,
(Mann auf dem Baume, unten ein Tiger, im Weggehen sich zurückwendend);
Mackay, pl. 96, 522 (s. hier Taf. VIII; vgl. Mackay I, 337).

Siehe ferner das Siegel:

252. $\check{S}I_{11}$ $\check{s}i_2$-e-$\check{s}i_{16}$, „Siegel der Abgabe“,
(Mann auf dem Baume, unten ein Tiger, im Weggehen sich zurückwendend);
Marshall, pl. 111, 355 (s. hier Taf. VIII und vgl. Marshall II, 387 f.).

Sehr klar ist diese Szene auch auf dem Siegel Nr. 253 Marshall, pl. 111, 353 (siehe hier Taf. VIII; vgl. auch ibid. 352), dargestellt, deren Inschrift leider abgebrochen ist. Dieselbe Szene findet sich auch auf dem sofort zu besprechenden Amulett Nr. 254.

Allerdings könnte man der obigen Erklärung dieser Szene einwenden, daß es auffällig ist, daß gerade der doch gut kletternde Tiger den Baum nicht erklettern und sich seiner Beute nicht bemächtigen kann. Indessen ist m. E. vielleicht die folgende Erklärung dieses auffälligen Umstandes sehr wohl möglich. Gerade der Umstand, daß nicht einmal der Tiger, der beste Kletterer unter den dem Menschen gefährlichen Tieren den Baum erklettern kann, zeigt die Allmacht der diesen Baum beherrschenden Gottheit: daher auch der Spott des auf dem Baume sitzenden Mannes!?

Rechts auf der Seite b des Amuletts Nr. 247 sehen wir zwei Personen (Mann und Frau?), wie sie zwei Baumsetzlinge pflanzen und hierbei von einer Gottheit (Göttin? Gemahlin des *Jâi*?), wohl einer Baumgottheit, gesegnet werden. Handelt es sich hier um eine Heirat von zwei Bäumen, die nach Mackay I, 355 und nach desselben Verfassers Induskultur, S. 60, in manchen Teilen Indiens noch heutzutage üblich ist??

Es liegt anscheinend nahe, anzunehmen, daß hier der heilige Baum des Gottes *Jâi* als der künftige Erretter des von einem Tiger bedrohten Mannes gefeiert wird, der sich auf den Baum flüchtet. Der Gott *Jâi* erhält vier große Gefäße mit Nahrungsmitteln als Opfergabe. Zugleich werden ihm zu Ehren, gleichfalls als künftige Retter von Menschen aus

der Gefahr, von wilden Tieren zerrissen zu werden, zwei neue Bäume gepflanzt. Außerdem ist auf diesem Amulett ein magisches Gitterwerk dargestellt, wohl gleichfalls als Schutz gegen allerlei Unheil.

254.

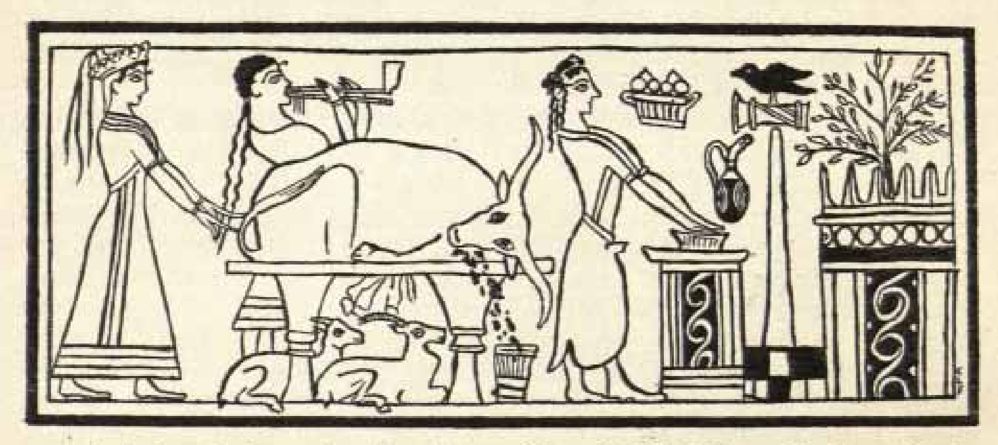
Diese unsere Auffassung des Amuletts Nr. 247 wird wohl auch von dem etwas weniger deutlichen, vierseitigen Amulett Mackay, pl. 90 Nr. 13 (= hier Nr. 254 auf Taf. IX; vgl. Mackay I, 352) bestätigt.

Auf der Seite a dieses Amuletts sieht man links einen Mann auf dem Baume, von dem ein den Kopf nach rückwärts zurückwendender Tiger wegzieht. Rechts von dieser Szene befindet sich die Inschrift

[1] (?) *Jā*(?)[1]) *Já-e-e*

„Hier(?) (ist) *Jaê*".

Auch hier liegt es anscheinend nahe, diese Legende auf den nebenstehenden heiligen Baum zu beziehen. Die Seite b dieses Amuletts ist ausschließlich der Fauna des Indusgebietes (vgl. oben S. 34) gewidmet, von deren manchen Vertretern der Besitzer desselben eventuell bedroht sein könnte. Man sieht hier das Nashorn, den Elefanten, den Ur (das „Einhorn", vgl. Arch. Or. 12, 243 f.), einen Gavial, d. h. ein fischfressendes Krokodil mit einem Fisch im Munde, und einen Vogel.



Auf der Seite c des Amuletts, die auf Taf. IX nach dem Buche Mackays zweimal, nach Photographie und nach Zeichnung, wiedergegeben ist, sehe ich in wichtigen Details allerlei anders als der verdiente Herausgeber (vgl. außer der Zeichnung auch Mackay I, 352). Das Reliefchen ist in der Tat sehr abgerieben. Links steht ein heiliger Baum, unter dem sich ein sich nach oben verjüngender Sockel anscheinend mit einer D o p p e l-

[1]) Vgl. zu dem vertikalen Strich, der hier vermutlich die Länge des (vorangehenden?) Vokals ausdrückt, oben S. 35, Nr. 239 u. ö.

axt befindet. Die Doppelaxt ist ein sehr bekanntes Motiv des hethitischen Kulturkreises, das nicht nur in Kleinasien und Nordsyrien, sondern auch auf Kreta weit verbreitet ist. Sie ist ein wichtiges Gerät des Wettergottes, mit dem dieser Donner und Blitze hervorruft. Einen ähnlichen Steatitsockel mit einer bronzenen Doppelaxt, der aus der Höhle von Psychrò auf Kreta stammt, siehe z. B. auf Taf. IX (nach Evans, Palace of Minos I. 438, Fig. 315). Eine Doppelaxt auf einem neben einem heiligen Baum stehenden Pfeiler siehe auf dem Sarkofag von Hagia Triada (hier S. 42).[1] Dies ist eine wichtige Berührung der proto-indischen Kultur mit dem hethitisch-kretischen Kulturkreis, die wiederum den Gedanken nahelegt, daß die proto-indische Kultur im letzten Grunde aus Syrien und Kleinasien stammt; vgl. auch die Zeichnung der vier Doppeläxte in Kreuzform auf den Amuletten Mackay, pl. 90, 14, 21, 22, pl. 91, 9. Auch der Baumkultus war in Syrien und auf Kreta sehr verbreitet. Die beiden Seiten des Sockels werden von zwei auf den Hinterfüßen aufrecht stehenden, mit den Vorderfüßen sich auf den Sockel anlehnenden Ziegen flankiert. Ziegen und Bäume stehen im alten Orient in nahen Beziehungen zueinander, was wohl durch die Beobachtung hervorgerufen wurde, daß sich die Ziegen gerne an dem Laub der Bäume gütlich tun; vgl. auch oben S. 34.

Rechts von dem Baume sieht man einen Mann einen Baumsetzling mit drei Ästen, die auf der Zeichnung bei Mackay, l. c. übersehen wurden, pflanzen, während ihm gegenüber eine Frau einen von ihr gepflanzten Setzling anscheinend mit Wasser aus einem Balg begießt. Ganz rechts auf dieser Seite scheint ein Mann das uns bereits bekannte Opfergefäß mit Nahrungsmitteln herbeizuschaffen. Oder ist hier vielmehr , *Ja-e* zu lesen?? Die vierte Seite des in Rede stehenden Amuletts ist leider fast ganz zerstört; vgl. Mackay I, 352.

Im Großen und Ganzen handelt es sich auf diesem Amulett um dieselben Motive wie bei dem Amulett Nr. 247. Auch hier scheint der Gott *Jaê* unter Anderem eine Baumgottheit zu sein, die den Menschen Schutz vor wilden Tieren gewährt.

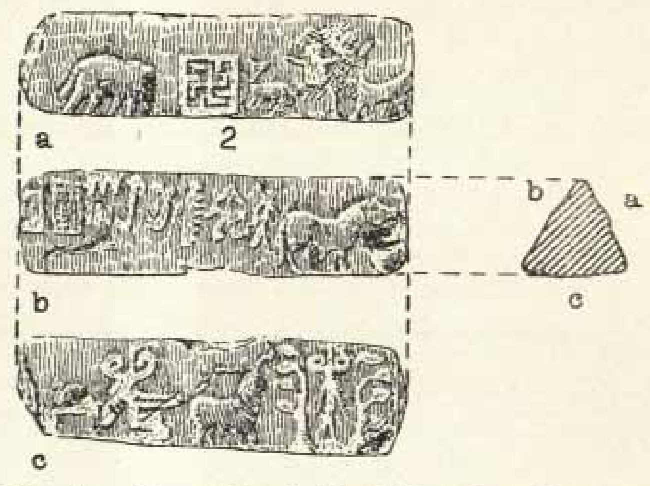
255 A.

Dasselbe gilt auch von dem besser erhaltenen dreiseitigen Tonamulett Mackay, pl. 82, 1 und 2, das auf der folgenden Seite wiedergegeben wird (vgl. auch Mackay I, 351).

Ganz rechts auf der Seite a dieses Amuletts findet sich, ein wenig zerstört, anscheinend ein phantastisches Mischtier, das nach anderen deutlicheren Darstellungen menschliches Gesicht, Elefantenrüssel und Elefantenzähne, kurze Hörner, vorne Ochsenfüße, hinten Tigerfüße und

[1]) Nach Ann. Rep. 1934/5, 98, Fig. 5.

hochgerichteten Schweif hat (vgl. Mackay I, 333 und auch Arch. Or. 12, 217, Nr. 71). Dieses Mischtier repräsentiert offenbar eine Synthese der wilden Tiere, deren manche den Menschen zu attakieren pflegen. Nicht nur die heiligen Tiere der Schutzgötter, sondern auch die den Menschen gefährlichen Tiere der menschenfeindlichen Götter konnten zweifellos auf den proto-indischen Amuletten dargestellt werden — eben als Mächte, deren unheilvoller Einfluß entweder durch andere, dem Menschen günstig gesinnte Götter oder aber durch eine ihnen selbst dargebrachte Opfergabe (*šešši*) paralysiert werden sollte. Sehr interessant ist die Tatsache, daß sich das in Rede stehende Mischtier auf dem Siegelamulett Arch. Or. 12,



217 Nr. 71 neben dem Namen der Gottheit *Nataja*, auf dem Siegelamulett Mackay, pl. 95, 450 neben dem Namen der Gottheit *Ši-e*, ibid. pl. 96, 521 neben dem Namen *Ši*$_1$*-í-e*, ibid. pl. 98, 636 mit dem brahmanischen Stier neben dem Namen *Kú-í*, weiter auf dem Siegelamulett Marshall, pl. 112, 378 neben dem Namen *Ja*$_4$*-e* und endlich ibid. 380 neben der Gottheit *Ša*$_6$*-ku-já* findet. Die ersten drei Gottheiten scheinen in nahen Beziehungen zu dem späteren menschenfeindlichen Gotte *Śiva* der Inder zu stehen. Der Gott *Kui, Kuejaš, Kujaš*, der auf den Siegelamuletten Mackay, pl. 94, 420 und Marshall, pl. 112, 386 neben Tigern und anderen wilden Tieren erscheint und dessen Name eigentlich „der Töter" zu bedeuten scheint, könnte die menschenfeindliche Form des späteren *Śiva* selbst repräsentieren (vgl. Arch. Or. 12, 228); der Gott *Nataja* ist wohl der jugendliche *Śiva* (ibid. 217 f.) und die Gottheit *Šië, Ši* u. ä. wird v i e l l e i c h t — gegen ibid. 258 — als das Prototyp der grausigen Gemahlin Śiva's *Durgâ* zu betrachten sein; Näheres hierzu siehe später (vgl. auch S. 11, Nrn. 158, 160, S. 22, Nr. 192, S. 26, Nr. 203, S. 37, Nr. 243, S. 75, Nr. 358 und S. 96 f., Nr. 462). Hingegen könnten die Gottheiten *Jaë* (siehe hier passim)

und *Šakuja*, die Göttin-Mutter (?) der Proto-Inder (siehe Arch. Or. 12, 257), auf den zwei anderen Amuletten eher als Antipoden oder Schutzgottheiten gegen die feindlichen Gottheiten aus dem *Śiva*-Kreise genannt sein. Jedenfalls ersieht man aus derartigen Fällen wiederum, daß die Beziehungen zwischen Inschrift und Bild auf den Amuletten Proto-Indiens sehr mannigfaltig und nicht nach einer Schablone zu beurteilen sind.

Es folgt sodann der Baum mit dem sitzenden Mann oben und mit dem sich entfernenden und zurückblickenden Tiger. Daneben steht ein Svastika und unmittelbar darauf folgt ein Elefant, wohl wiederum als ein menschenfeindliches Tier. Der Svastika gilt jetzt nach v. Glasenapp, Der Hinduismus 56, nach Mackay bei Marshall I. 374 und Anderen in Indien und bei vielen Völkern als Glückssymbol. Hier haben wir es auf einem uralten, aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrtausends v. Chr. stammenden protoindischen Amulett in einem archäologischen Kontext, der allerdings dafür zu sprechen scheint, daß der Svastika vor Allem ein Symbol des Schutzes und der Abwehr ist. Der Svastika ist hier, wie auch sonst zumeist auf diesen Siegelamuletten (siehe z. B. Marshall, pl. 114, Nrn. 500—504, Nrn. 508—512; vgl. hier Taf. IX, Nr. 255 B) in ein Quadrat eingerahmt, wobei ein jedes seiner vier Arme von dem anderen durch einen kurzen, mit dem Rahmen verbundenen Querstrich getrennt ist. Wie das Amulett Ann. Rep. 1926/7, pl. 21, 9 (aus Harappa; siehe hier Taf. IX, Nr. 255 C) zeigt, können diese Querstriche auch nur zwei, bei zwei gegenüber liegenden Armen, sein. Mitunter fehlen sie überhaupt, wie z. B. auf Taf. IX, Nr. 255 B, das letzte Stück. Auf dem Amulett Ann. Rep. 1930/4, II. pl. 29, b 2 (siehe hier Taf. IX, Nr. 255 D) sind die vier Querstriche mit den Armen Svastikas direkt verbunden, als ob sie diese binden sollten. Sind diese Querstriche bloß dekorativ oder haben sie einen tieferen Sinn? Auf dem Arch. Or. 12, Taf. XXXII, A (siehe ibid. 238 f.) veröffentlichten Amulett befindet sich ein Svastika neben einem Geflecht, das irgend ein Unheil binden soll. Sollte ursprünglich vielleicht auch der Svastika etwa die wilden Tiere, Elefanten usw. an der Bewegung hindern? In diesem Falle hätte er vielleicht denselben Zweck wie das Gitterwerk (? Vgl. S. 26) der Amulette Marshall, pl. 114, Nrn. 525, 526 (siehe hier Taf. X, Nr. 255 E). Indessen scheinen die analogen, mit vier Kreisen versehenen Svastika-Bilder bei Lechler, Vom Hakenkreuz (Leipzig 1921) Nr. 61, 82 (Mykenai), 260 (Altenrode) usw. zu zeigen, daß es sich in allen diesen Fällen vielmehr um dekorative Elemente handelt.

Auf der Seite b des Amuletts, die den Mittelpunkt desselben bildet, steht rechts anscheinend ein Ur („Einhorn", S. 42) mit Krippe. Links von ihm befindet sich, wie auf normalen Siegelamuletten, die Inschrift:

(?) *Já* [1]*Ja-ì U-n-tá-è-ja*$_2$ (?),

„Hier (ist) *Jai* (und) *Untaëja*".

Das Zeichen [sign] scheint eine Erweiterung und Variante des Zeichens [sign] *ja* zu sein. Es scheint vor allem durch das Zeichen [sign] *ì* erweitert zu sein; außerdem wurde an dem Grundzeichen [sign] *ja* die Tätigkeit des Schreitens angedeutet. An allen Stellen paßt für dieses Zeichen die Lesung *ja* sehr gut; vgl. z. B. weiter unten S. 63, Nr. 295 und S. 68, Nr. 325. Zum Unterschied von dem ähnlich gebildeten Zeichen [sign], für das wir oben S. 25 die Umschrift *¹ja* vorgeschlagen haben, möchte ich für dieses durch das Zeichen [sign] *ì* erweiterte Zeichen die Umschrift *ⁱja* vorschlagen.

Es wäre allerdings nicht unmöglich, hier eventuell den ersten Namen *Já-ⁱja-ì* zu lesen; siehe weiter unten die Inschriften Nrn. 284 ff. Zu der Gottheit (Göttin ?) *Untaëja* siehe einstweilen Arch. Or. 12, 234 ff., 258, Anm. 2.

Auf der Seite c des Amuletts stehen rechts zwei Bäume, zwischen denen sich eine gehörnte Baumgottheit befindet. Links neben dem Baum steht eine Ziege (so nach Mackay I. 351; nach Friederichs, Frühgeschichtliche Tierwelt Südwestasiens 15 Zackelschaf) mit Girlanden geschmückt. Weiter links davon kniet eine gehörnte Göttin mit einem langen Zopf. Ganz rechts ein Opfertisch mit einer Gans(?) darauf. Es handelt sich offenbar um Opfer für die Baumgottheit. Bezieht sich der Name *Jai* (oder *Jajai* ?) auf die Baumgottheit und der Name der Gottheit (Göttin ?) *Untaëja* auf die kniende Göttin??

256.

Für die Erkenntnis des Wesens der proto-indischen Gottheit *Jaë* sehr wichtig scheint mir das dreiseitige Tonamulett Mackay, pl. 91, 4 (siehe hier auf Taf. X, Nr. 256 A) = ibid. pl. 92, 12 (siehe hier auf Taf. X, Nr. 256 B; vgl. Mackay, I. 359). Auch hier sehe ich in wichtigen Punkten auf den Reliefs Anderes als Mackay.

Auf der Seite a sehen wir rechts einen Mann, der anscheinend mit einem Speer einen Stier (Büffel ?) tötet. Hinter dem Stier steht der heilige Baum des Gottes *Jaë*, hinter dem drei Frauen stehen, die den Stier den Gottheiten opfern sollen; vgl. C. L. Fábri in Ann. Rep. of Arch. Surv. India 1934/5, 98, Fig. 6, 99. Links davon steht der Name [signs], *Já-e*.

Auf der Seite b sehen wir rechts einen Stier, der nach Mackay I, 359 drei Köpfe hat. Ich glaube indes, daß die zwei vermeintlichen Köpfe über den Stier springende Männer sind, die wir z. B. auf dem proto-indischen Siegel-Amulett Mackay, pl. 96, 510 (siehe hier Taf. X, Nr. 256 C) und auf dem Amulett Dk. 9281 bei C. L. Fábri in Ann. Rep. of Arch. Surv. of

India 1934/5, 95 Fig. 3 (= Mackay, pl. 103, 8; siehe gleichfalls hier Taf. X, Nr. 256 D) sehen können. Stierspiele und Stierkämpfe waren ein sehr wichtiger und beliebter Bestandteil des Stierkultus der alt-indoeuropäischen Völker, die durch Syrien und Kleinasien, durch das Gebiet des „Stiergebirges", Taurus, durchgegangen sind, der hieroglyphischen „Hethiter", der proto-indischen Kuschiten(?), wie auch der ägäischen Kreter; siehe meine Geschichte des ältesten Vorderasiens, S. 104 f. Links von dem Stier sehen wir den heiligen Baum *Jaë*'s mit einer neben ihm aufrecht stehenden, sein Laub fressenden Ziege(?), falls allerdings die hier ein wenig undeutliche Zeichnung nicht etwa wiederum einen über den Stier springenden, kopfüber auf den Boden fallenden Mann darstellen soll. Ganz links steht wiederum der Name, *Já-e*.

Am wichtigsten scheint mir indessen die Seite c zu sein. Rechts sehen wir den Abdruck zweier Fußstapfen: die eine ist gegen links, die andere wiederum in umgekehrter Richtung gegen rechts gewendet. Links von diesen Fußstapfen sieht man nicht etwa mit Mackay, l. c. ein Tier (einen Stier?), sondern — ein Schiff, das ziemlich genau dem auf dem Siegel Mackay, pl. 83, 30 (= hier Taf. X, **Nr. 256 E**; siehe auch Mackay, pl. 89 A) vorkommenden proto-indischen Schiffe entspricht; vgl. auch die Zeichnung eines Schiffes auf einer Gefäßscherbe, Mackay, pl. 69, 4). Es scheint mir von großer Wichtigkeit zu sein, daß die Inschrift dieses Amuletts, die bezeichnenderweise auf der Schiffskabine angebracht ist, folgendermaßen aussieht: . Diese Inschrift ist vermutlich *I-i*, d. i. wohl *Ji* zu lesen, was sehr wohl als eine abgekürzte Form des Namens *Jas, Jaë, Jes, Je* aufgefaßt werden könnte. Siehe zu diesem Namen noch weiter unten S. 96 f. Damit stimmt es auch sehr gut überein, daß man auf der Photographie unserer Inschrift Nr. 256 A auf Taf. X auf Seite c — gegen Mackay's Zeichnung Nr. 256 B ibid. — links oben auf dem Schiffe einen Ruderer, in der Mitte unten eine Art primitive Kabine, rechts oben vermutlich das Steuer des Schiffes beobachten kann. Links von dem Schiffe befindet sich wiederum, bereits zum drittenmale auf diesem Amulett, der Name des Gottes, *Já-e*!

Was können wir nun aus alledem erschließen? Die beiden Fußstapfen eines proto-indischen Gottes erinnern uns an die „drei Schritte, mit welchen Vishnu das ganze Weltall durchmaß" und der Gedanke liegt somit nahe, daß der Gott *Jaë* dem altindischen Gotte Vishnu entspricht. Der Sonnengott Vishnu durchmißt mit seinen drei Schritten das ganze Weltall: ganz ähnlich durchmißt offenbar auch *Jaë* das ganze Weltall, zuerst schreitend (vgl. die obere Fußstapfe unseres Amuletts), dann im Sonnenschiff (vgl. das Schiff) fahrend und zum Schluß wiederum schreitend,

jedoch in umgekehrter Richtung (vgl. die untere Fußstapfe). Damit stimmt meines Erachtens vorzüglich auch die vermutliche Etymologie des Namens des Gottes *Jaë* überein. Wie wir weiter unten S. 60 ff., 67 ff., 71 f. sehen werden, lautete der Name dieses Gottes wahrscheinlich unter Anderem auch *Jajaš, Jajaëš, Jaîš, Jaiš, Jaš.* Dieses *Jajaš, Jajaëš* möchte ich, ähnlich wie *Kuejaš*, der „Töter", zu **kue(n)* „schlagen, töten" (Arch. Or. 12, 228), zu der indoeuropäischen Verbalwurzel **ei̯-*, **i̯ā-*, lat. *eo*, altind. *yâti* „geht, fährt", keilschrift-heth. und hieroglyphisch-„heth." *ja-* „gehen, marschieren" (z. B. *jattari* „er geht, marschiert" bei Hrozný, SH 152 f.) u. a. stellen. So würde ein ursprüngliches *Jajaš* etwa „der Schreiter, Marschierer" bedeuten und eine sehr passende Bezeichnung für die durch das Weltall schreitende Sonne sein.[1]) Aus *Jajaš* kann dann sehr wohl *Jaîš* und weiter *Jaš* entstanden sein. Vergleiche auch die Epitheta *urugāya-* „weit gehend", *urukrama* „weit ausschreitend", *evayā* „rasch gehend" des altindischen Gottes Vishnu bei Macdonell, Vedic Mythology 37 f. Entspricht der proto-indische (ursprünglich hieroglyphisch-„hethitische"?) Gott *Kuejaš, Kujaš* „der Töter", dem späteren altindischen Gotte *Śiva* als Vernichter, der proto-indische (ursprünglich hieroglyphisch-„hethitische") Gott *Šantaš, Šantajaš* dem späteren altindischen *Śānti-Indra* (vgl. Arch. Or. 12, 228 und den keilschrift-hethitischen Gott *Inara*; cf. auch meine Älteste Gesch. Vorderasiens 140), der proto-indische (ursprünglich sumer.-babylonische) Gott *Ak/guš, Ak/gunta, Ak/gušanta* u. ä. dem späteren, altindischen Gotte *Mitra* (vgl. Arch. Or. 12, 259, Anm. 1), so ist der proto-indische Gott *Jajaš, Jajaëš, Jaš* u. ä., wahrscheinlich das Prototyp des späteren altindischen Gottes *Viṣṇu*.

Sollte aber jemand doch noch Zweifel an meiner Erklärung der Fußstapfen auf dem Amulett Nr. 256 tragen, so weise ich hier auf das analoge Amulett Taf. XI, Nr. 256 F hin, das im J. 1938 von Mallowan in Tell Brâk am Džaghdžagh-Flusse in Nordmesopotamien (südlich von Nisibin) ausgegraben wurde (s. Illustrated London News vom 15. Oktober 1938, S. 700, Nr. 6). Hier sind gleichfalls zwei gegeneinander schreitende Fußstapfen, und zwar diesmal in unmißverständlicher Art und Weise, abgebildet, die hier indes durch eine Schlange getrennt sind. Bedeutet die Schlange die Weltschlange und repräsentiert sie somit — etwa als Symbol für die Milchstraße? — das Weltall, das von der wandernden Sonne, dem Gotte *Viṣṇu-Jajaš*, durchschritten wird? Dieses Amulett stammt aus dem Fundamentopfer eines vorsargonischen Kultbaues etwa aus 2900 v. Chr. (nach Mallowan ibid. 697 und 699 aus später Dschemdet-Nasr-Zeit). Ich möchte ver-

[1]) Es ist sehr ungewiß, ob „die schreitenden Füße" des in dem Namen unseres Gottes in den Inschriften Nrn. 255 (S. 45), 295 (S. 63) und 325 (S. 68) verwendeten Zeichens eine Anspielung auf die vermutliche Urbedeutung „der Marschierer" dieses Namens sind.

muten, daß es sich um einen subaräisch-sumerischen Bau handelt und, da Tell Brâk im Mitanni-Lande lag, daß schon damals indoeuropäische, arische Gottheiten dort verehrt wurden. Dieses Amulett bildet somit ein neues, sehr beachtenswertes Bindeglied zwischen der proto-indischen und der nord-mesopotamischen Kultur!

Doch damit scheint es noch nicht zu Ende zu sein. Irre ich nicht, so bringt dieser Name auch ein neues, unerwartetes Licht in das wichtige *Jahwe*-Problem.[1]) Wie wir weiter unten S. 53 und 97 ff. sehen werden (siehe bereits Arch. Or. 12, 228) lautet der Name des Gottes *Jaë* u. a. auch **Ja-u-e**. In solchen Fällen wurde die hieroglyphisch-„hethitische" hervorhebende Partikel *-e* (siehe Arch. Or. 12, 225, 228 u. ö.) an eine Form *Jau* angehängt, die ich für eine semitisierte Form des Gottesnamens *Ja-š* halte, versehen mit der semitischen Nominativendung *-u*. So entsteht etwa eine Namensform wie *Jawe*. Bereits Arch. Or. 12, 228 habe ich diese Namensform fragend mit dem Namen des altisraelitischen Gottes *Jahu*, *Jahwe*, bei den Samaritanern 'Ιαβέ, bei Clemens von Alexandrien 'Ιαουε, 'Ιαου bei Varro, Diodor u. a. 'Ιαω zusammengestellt. Ich bin jetzt der Ansicht, daß hier tatsächlich ein Zusammenhang besteht, doch glaube ich jetzt andererseits auch, daß der Ursprung dieser Gottheiten bei den indoeuropäischen hieroglyphischen „Hethitern" zu suchen ist, im Gegensatz zu meiner früheren Meinung, daß es sich bei *Jau* um eine westsemitische Gottheit handle, die zu den Proto-Indern gewandert sei (so nach Arch. Or. 12, 228, 240, 256 ff.). Es ist bekannt, daß man bereits früher vielfach vermutet hat, daß es eine westsemitische Gottheit *Jau* gegeben habe, die im Zusammenhange mit dem alttestamentlichen *Jahu*, *Jahwe* gestanden sei; siehe hierzu besonders Hehn, Die biblische und die babyl. Gottesidee 222 ff. So hieß ein König von Hamath des 8. Jahrhunderts v. Chr., ein Zeitgenosse des assyrischen Königs Sargon, ^{ilu}*Ja-u-bi-ʾ-di*, bzw. *I-lu-bi-ʾ-di*; siehe z. B. Winckler-Zimmern, Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., S. 465 f. Und bereits eine Enkelin des Königs *Narâm-Sin* von Akkad (etwa 23. Jahrhundert v. Chr.) trägt den mit dem Gottesnamen *Jau* zusammengesetzten Namen *Lipuš-Jaum*; siehe Thureau-Dangin, Sumer. und akkad. Königsinschriften 166 e. Ich möchte nun vermuten, daß der Name der hieroglyphisch-„hethitischen" Gottheit *Jajaš*, *Jajaëš*, *Jaš*, des „Schreiters", des „Wanderers", in Nordsyrien zu *Jau* semitisiert wurde, wobei in den semitischen Sprachen in dem Hiatus zwischen *a* und *u* leicht ein sekundäres *h* eingeschoben werden konnte. So entstand *Jahu*

[1]) Einen übersichtlichen Artikel aus der letzten Zeit über die bisherigen Versuche, den Namen *Jahwe* des altisraelitischen Gottes zu erklären, siehe in Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellschaft, N. F. 15, 679 ff.: A. Schleiff, Der Gottesname Jahwe. — Unannehmbar ist der letzte Vorschlag E. Littmanns (siehe Arch. f. Orientforsch. 11, 162, Schleiff, l. c. 686), die Götternamen *Jau*, *Jahwe* zu dem indoeuropäischen **Djēu-s*, gr. Ζεύς, lat. *Jū-piter* zu stellen.

und aus hieroglyphisch-„hethitischem“ *Jau-e* konnte ebenfalls leicht *Jahwe* entstehen.[1])

Diese Erklärung des Gottesnamens *Jahwe* wird uns meines Erachtens auch von einer anderen Seite her bestätigt. Nach Exodus 2 und 3 lernt Mose den Gott *Jahwe* auf seiner Flucht im Lande *Midian*, östlich vom älanitischen Meerbusen, bei dem Priester *Jithrō*, seinem Schwiegervater, kennen. Jahwe erscheint Mose dort in einem brennenden, jedoch nicht verbrennenden Dornbusch, was uns an den heiligen Baum des proto-indischen Gottes *Jaë, Jawe* erinnert. Mose erfährt dort auch den Namen des neuen Gottes, *Jahwe*, der völlig unsemitisch klingt und dessen Exodus 3, 14 gegebene Etymologie, אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, „Ich bin, der ich bin“, natürlich nur eine Volksetymologie ist. Der Gedanke liegt unter diesen Umständen nahe, daß *Jahwe* ursprünglich eine Gottheit der Midianiter war. Wer waren aber die Midianiter? Das Alte Testament sagt uns darüber expressis verbis kein Wort. Doch besitzen wir hierüber eine wertvolle Andeutung in Genesis 25, 2, wonach מְדָן, *Mᵉdān und* מִדְיָן, *Midiān* neben שׁוּחַ, *Šûaḥ* u. a. Söhne Abrahams und der Keṭûrā waren. Da *Šûaḥ* nichts anderes als das Land *Sûḫu* am mittleren Euphrat sein kann, so liegt es nahe, auch *Mᵉdān* und *Midiān* nicht weit davon zu suchen. Ich möchte nun mit großer Wahrscheinlichkeit beide Namen auf den Namen des bekannten Landes *Mitanni, Maitani* in Nord-Mesopotamien in der unmittelbaren Nachbarschaft des Landes *Sûḫu* zurückführen; siehe zu *Mitanni* auch meine Älteste Geschichte Vorderasiens, S. 114. Ich habe in meinem Aufsatz „Die Länder Churri und Mitanni und die ältesten Inder“ (Arch. Orient. 1, 91 ff.) den Nachweis erbracht, daß der bis dahin auf die nicht-indoeuropäischen Churriter bezogene Name *Mitanni* in Wirklichkeit auf die arische, „indische“ Bevölkerungsschicht der Länder *Churri* zu beziehen ist. In *Mᵉdān* möchte ich das eigentliche nord-mesopotamische *Mitanni, Maitani* und in *Midiān*, das durch eine Lauttransposition aus *Maitani* entstanden ist, das Gebiet südlich von Moab und östlich vom älanitischen Meerbusen (vgl. auch die Stadt *Madian* der arabischen Geographen) mit Einschluß von einigen Sinai-Gebieten erblicken. *Maitani* war offenbar der Name der arischen militärischen Aristokratie, die in der Amarna-Zeit aus Nord-Mesopotamien weite Gebiete in Syrien und Palästina beherrschte — zusammen und neben den Churritern. In manchen Städten Syriens und Palästinas saßen damals Dynasten mit arischen Namen. Ähnlich wie die

---

[1]) Es dürfte in diesem Zusammenhange von Wichtigkeit sein, daß Isidor von Sevilla im 7. Jh. n. Chr. als die Aussprache des Namens יְהוָה das Wort *Jaja* (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1883, 298), Jakob von Edessa in derselben Zeit etwa ܝܗܝ, d. i. gleichfalls *Jaja* überliefert (siehe Schleiff, l. c. 689). *Jaja* ist aber auch eine häufige proto-indische Form des in Rede stehenden Gottesnamens (siehe S. 62 ff.). Vgl. auch den Nachtrag auf S. 102.

alttestamentlichen Choriter des Gebirges *Se'ir* im Süden des Toten Meeres, die letzten bereits semitisierten Reste der churrischen Bevölkerungsschicht der Hyksos-Bewegung waren (vgl. meine Ält. Gesch. Vorderasiens 113), werden auch die übrigens gleichfalls bereits semitisierten (vgl. die semitischen Namen der Midianiter-Könige Richter 7 und 8) Midianiter des nahen Landes Midian die letzten Überreste der mitannischen, arischen Bestandteile derselben Völkerbewegung nach der Vertreibung der Hyksos aus Ägypten gewesen sein.[1]) Ähnlich wie der Name *Chôr (Charu)* auch nach der Vertreibung der Hyksos aus Ägypten an Palästina und Syrien, so ist der Name der *Maitani* an dem midianitischen Hinterlande haften geblieben. Der Parallelismus der beiden Namen ist somit ein vollständiger und über die Richtigkeit der Gleichsetzung der Namen *Medan-Midian* und *Maitani* kann kaum noch ein Zweifel obwalten.[2]) Den Namen *Maitani-Mitanni-Medan-Midian* halte ich für eine bloße Variante des Namens *Ummân-Manda* „das Volk der Horden", oder — abgekürzt — *Mada*, woraus der spätere Name der Meder (*Madâja*) entstanden ist: beide bedeuten etwa „Hordenvolk" (vgl. das babylonische Adjektivum *ma'du*, *mâdu* „viel, zahlreich") und bezeichnen arische Horden, die von den ältesten Zeiten an die semitischen Gebiete des Südens bedrohen; siehe hierzu auch meine Älteste Geschichte Vorderasiens 114.

So kann sich auch in den späteren Gebieten der arischen Mitannier, in Midian die uralte Gottheit *Jaue* der hieroglyphischen „Hethiter" oder der mit diesen vermischten Arier, später der arischen Mitannier bis in die Zeiten Moses erhalten haben. Natürlich wird diese Himmelsgottheit (siehe Beer, Exodus 30) in der Zwischenzeit, wie auch erst recht durch Mose manche Wandlung durchgemacht haben. So mag ihre Verehrung auf dem Berge Sinai sie mit den Zügen eines Vulkangottes ausgestattet haben. Doch auch da schimmert ihre Bedeutung als Baumgottheit noch durch (siehe oben), ja Deuteron. 33, 16 wird Jahwe geradezu „der Bewohner des Dornbusches" genannt! Und auch das Geräusch (קוֹל) der Tritte Jahwes, der nach Genesis 3, 8 im Garten Eden „beim Wehen des Tages", d. h. vor dem Sonnenuntergang, w a n d e l t e, erinnert vielleicht an die Schritte, bzw. Fußstapfen des Gottes *Jaë-Vishnu*. Umgekehrt würden wir durch diese Identifizierung eine direkte Verbindung unserer proto-indi-

[1]) Älteren, aber analogen Ursprungs ist der ägyptische Name *Reṭenu* für Palästina und Syrien, der, wie ich Arch. Or. 1, 100 ff. und Älteste Geschichte Vorderasiens 124 gezeigt habe, auf den Namen *Rêsêni* der nord-mesopotamischen Stadt *Ra's-el-'Ain* zurückgeht. Eine noch ältere Invasionswelle aus dem Norden in Palästina sind die Ghassûliten (Ält. Gesch. Vorderas. 28 ff.), in denen vielleicht gleichfalls Subaräer, mit Indoeuropäern vermischt, zu erblicken sein werden.

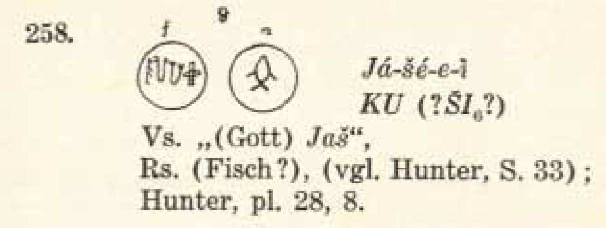
[2]) Die überraschende Gleichsetzung der Midianiter mit den Mitanniern zeigt wiederum von neuem (siehe meine Älteste Geschichte Vorderasiens 12) den hohen Wert des Alten Testaments als historische Quelle.

schen Arier mit den Midianitern Nordwest-Arabiens und in weiterer Folge mit den Maitaniern, Mitanniern Nord-Mesopotamiens gewinnen. Jedenfalls aber sind diese proto-indischen, kušitischen (?) Arier eine Vorhut, bzw. eine erste Welle der arischen Maitanier, Mitannier; vgl. bereits Arch. Or. 12, 259.

2. Der Gott Jajaë, Jaš, Jaëi, Jawei u. ä., und seine Opfer.

Die Angaben der obigen Amulette über das Wesen des Gottes *Jaë* möchte ich an dieser Stelle durch die Behandlung gewisser Siegelamulette ergänzen, die die Opferabgaben für diesen Gott beleuchten. Es handelt sich um ältere Abart von Siegelamuletten aus Harappa, die durch Annual Report of the Archaeol. Survey of India 1926/7, pl. 21, b (vgl. ibid. 103 f. und hier Taf. XI, Nr. 257) illustriert werden und deren Herausgabe wir Hunter, pl. 28 ff. verdanken. Es sind zumeist viereckige und längliche (doch auch runde), schmale und dünne, auch dreiseitige Täfelchen, die einen altertümlicheren und primitiveren Eindruck als die schönen und repräsentativen Siegel-Amulette von Mohenjo-Daro und Harappa machen. Hinzu kommt, daß diese Siegelamulette tatsächlich aus älteren Fundschichten stammen, also sicher älter sind als die Siegelamulette von Mohenjo-Daro. Diese Inschriften sehen wie ein Kommentar zu den obigen Inschriften Nr. 137 A und B aus.

258.



Já-šé-e-ì
KU (?*ŠI*$_6$?)

Vs. „(Gott) *Jaš*",
Rs. (Fisch?), (vgl. Hunter, S. 33);
Hunter, pl. 28, 8.

Der Gottesname *Jaš-eï* setzt sich aus der mit der Nominativendung *-š* versehenen Nominativform dieses Namens *Jaš* + der hervorhebenden Partikel *-eï* zusammen.

Das Bild [Zeichen] scheint hier nicht das übliche Zeichen [Zeichen] *ku* oder auch *ši*$_6$(?) (=„Siegel"?) zu sein. Trotzdem es hier äußerlich dem ursprünglichen Bilde des Kopfes (siehe Arch. Or. 12, 221) gleich ist, soll es hier wohl einen Fisch darstellen und vielleicht das sonstige Ideogramm [Zeichen] für das Vorratsgefäß mit der Ziffer vertreten; siehe Arch. Or. 12, 222 Nr. 80 und die im Folgenden angeführten Inschriften. Vgl. auch z. B. die Inschrift Hunter, pl. 30, Nr. 75, pl. 33, Nrn. 141 und 147. Ist die Abgabe in Fischen erfolgt und soll das sonst (z. B. Hunter, pl. 30, Nrn. 73, 76 und wohl auch 78) an analogen Stellen vorkommende Bild des Krokodils viel-

leicht andeuten, daß die Fische für das fischfressende heilige Krokodil bestimmt waren?

259. (Gavial = fischfressendes Krokodil),
Já-šé-e

2

(Gavial)
„*Jaš*,
2 Vorratsgefäße“;
dreiseitiges Kalksteinprisma Hunter, pl. 30, 73.

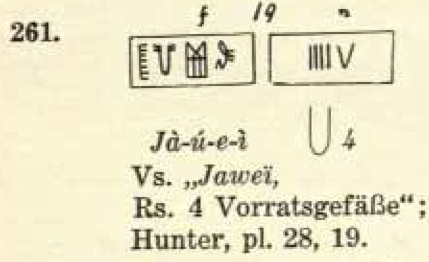
Zu dem Bilde des Gavials siehe die vorhergehende Inschrift. Die Inschrift bedeutet vermutlich, daß als Abgabe für den Gott *Jaš* zwei Vorratsgefäße mit Lebensmitteln abgeliefert wurden. Zu dem verkehrten Gefäß siehe weiter unten S. 55 f., Nr. 267.

260. Vs. *Já-še*$_{13}$*-e*
Rs. 3.
Vs. „*Jaš*,
Rs. 3 Vorratsgefäße“;
Hunter, pl. 33, 143.

Hier erhielt der Gott *Jaš* drei Vorratsgefäße mit Lebensmitteln, wofür dann dieses Amulett ausgefolgt wurde.

Eine Nominativform dieses Namens auf *-u*, *Jà-ú-e-ì*, die wohl mit dem westsemitischen Gottesnamen *Jau* (siehe oben S. 49) zusammenzustellen ist, liegt z. B. in den folgenden Inschriften vor:

261.



Jà-ú-e-ì 4
Vs. „*Jaweï*,
Rs. 4 Vorratsgefäße“;
Hunter, pl. 28, 19.

Hier erhält der Gott *Jau* 4 Vorratsgefäße als Opferabgabe. Auf dem Amulett ibid. Nr. 12 steht bloß der Gottesname *Jà-ú-e-ì* ohne jede Erwähnung der Opferabgabe, da diese wohl selbstverständlich war. Vgl. auch Harappa 258 bei Marshall, pl. 122, 96. Andere Belege für die Form *Jawe*(*i*) siehe weiter unten S. 97 ff.

Eine Form *Já-a-e-ì* scheint in der folgenden Inschrift vorzuliegen:

262.



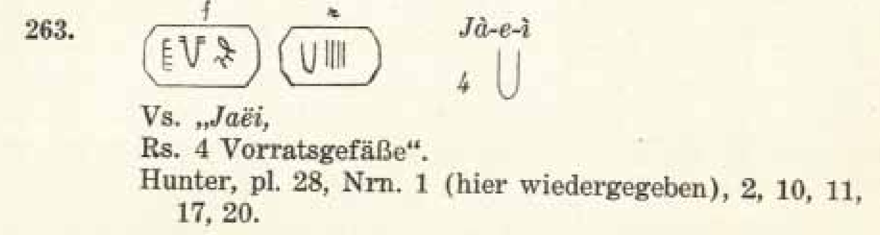
„*Jáëi*,
4 Vorratsgefäße
…".

Ann. Rep. 1926/7, pl. 21, 24+30+36 (siehe hier Taf. XI, Nr. 257, 24+30+36).

Das oben durch , *já* wiedergegebene Zeichen deckt sich fast mit einem hieroglyphisch-„hethitischen" Zeichen, dessen Type ich hier verwende; für die genaue Gestalt dieses proto-indischen Zeichens siehe die Taf. XI, Nr. 257, 24. Auch im Proto-Indischen ist seine Lesung *já*. Unklar ist das Zeichen der dritten Seite, das hier schwerlich *tà* zu lesen ist (vgl. Arch. Or. 12, 254, 77). Eher wird es vielleicht ein Bild des Sternes sein.

Viel häufiger ist indes in diesen Inschriften die Namensform , *Jà-e-ì*, die vermutlich eine *š*-lose Nominativform *Ja* voraussetzen läßt. Siehe die Harappa-Inschriften bei Marshall, pl. 122, unter Nr. 96, weiter die Inschriften

263.



Vs. „*Jaëi*,
Rs. 4 Vorratsgefäße".
Hunter, pl. 28, Nrn. 1 (hier wiedergegeben), 2, 10, 11, 17, 20.

Je drei Vorratsgefäße erhält *Jaëi* nach den folgenden Inschriften:

264.



Vs. „*Jaëi*,
Rs. 3 Vorratsgefäße".
Hunter, pl. 28, 13, 3, 4, 5, 18, 21, 24.

265. Rechtsläufig sind die folgenden Inschriften geschrieben, die vielleicht als Stempel(?) verwendet wurden:

155

Jà-e-ì

3

„*Jaëi*,
3 Vorratsgefäße".
Hunter, pl. 33, 155 (hier wiedergegeben) und 156.

Weiter gehören hierher auch die folgenden Inschriften, die in dreiseitige Kalksteinprismen eingeritzt sind:

266.

62
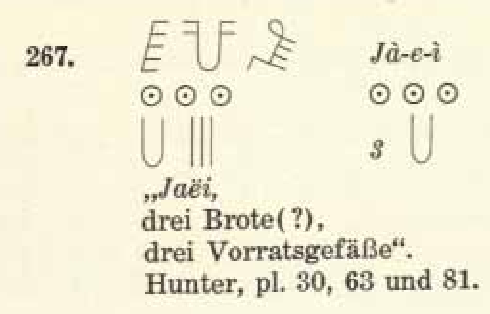
Jà-e-ì

3

„*Jaëi*,
3 Vorratsgefäße,
3 Brote (?)",
Hunter, pl. 30, 62 (hier wiedergegeben); Ann. Rep. 1926/7, pl. 21, 20+26+32, 22+28+34, 23+29+35.

Hier, wie auch in den folgenden Inschriften scheint *Jaëi* außer den drei Vorratsgefäßen (oder Gefäßen für Flüssigkeiten?) noch drei Brote zu erhalten. Allerdings ist es nicht ganz sicher, ob die drei Kreise als Brote zu deuten sind. Man vergleiche die „hethitischen" Hieroglyphen ⊛, ⊙ als Ideogramme für „Brot"; siehe meine IHH 67, 147, I. 18, II. 4, S. 279, Anm. 8, 308, V, 378 u. ö. Es ist andererseits auffällig, daß die Zahl „drei" bei den Broten(?) nicht durch die bei Gefäßen verwendete Ziffer 3 ausgedrückt wird. Soll vielleicht die dreifache Verwendung des Brotzeichens eine unbestimmte größere Anzahl der Brote meinen?

267.

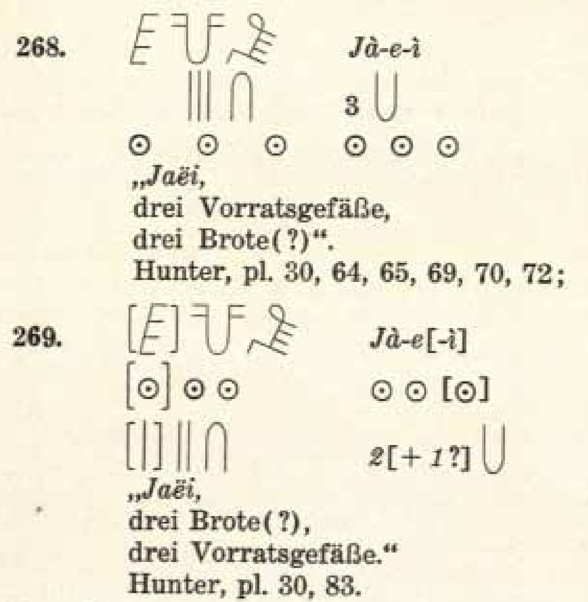


Jà-e-ì

3

„*Jaëi*,
drei Brote(?),
drei Vorratsgefäße".
Hunter, pl. 30, 63 und 81.

Häufiger indes ist in diesen Inschriften aus Harappa das Gefäßzeichen verkehrt geschrieben, wie die folgenden Inschriften und bereits Nr. 259 zeigen. Offenbar sind die betreffenden Seiten der Inschriften von der verkehrten Seite zu lesen: man beachte, daß dann, ähnlich wie in den Inschriften Nrn. 263, 264, 267 u. ö., die Zahlwörter dem gerechneten Gegenstand vorangehen; seltener, wie in Nrn. 260, 261, folgen sie ihm.



268. *Jà-e-ì*
3 ⋃
⊙ ⊙ ⊙
„*Jaëi,*
drei Vorratsgefäße,
drei Brote(?)".
Hunter, pl. 30, 64, 65, 69, 70, 72;

269. *Jà-e*[*-ì*]
⊙ ⊙ [⊙]
2[*+ 1*?] ⋃
„*Jaëi,*
drei Brote(?),
drei Vorratsgefäße."
Hunter, pl. 30, 83.

Der Name *Jà-e-ì* ist vermutlich auch in der folgenden Inschrift zu ergänzen:



270. [*Jà*]*-e-ì*
3 ⋃
3 ⋃
„[*Ja*]*ëi*
3 Vorratsgefäße,
3 Vorratsgefäße."
Hunter, pl. 30, 71.

Zwei Vorratsgefäße erhält der Gott *Jà-e-ì, Já-e-ì* nach den folgenden Inschriften:

271. Vs. *Jà-e-ì*
Rs. 2 ⋃

Vs. „*Jaëi*,
Rs. 2 Vorratsgefäße".
Hunter, pl. 28, 9; hierher gehören vielleicht auch die Inschriften l. c. pl. 29, 58 (U ||) und 59 (|| U), falls dort *Jà-e*[-*ì*] zu ergänzen ist.

272. Vs. *Já-e-ì*
Rs. 2
Vs. „*Jaëi*,
Rs. 2 Vorratsgefäße".
Hunter, pl. 31, 98.

In dem Ideogramm für „Vorratsgefäß", , ist hier diesmal (wie auch sonst mitunter) auch der darbringende Mann dargestellt.

Neben andersartigen Namensformen dieses Gottes werden „Vorratsgefäße" in den folgenden Inschriften erwähnt:

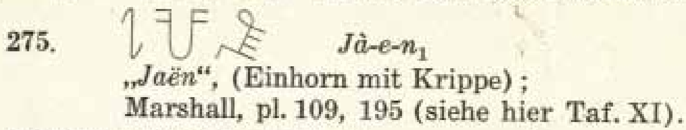
273. Vs. *Jā-é*
Rs. 4 U
„*Jâë*,
4 Vorratsgefäße".
Hunter, pl. 29, 60.

157

274. Vs. *Jà-e-*n_1
Rs. U *3*
Vs. „*Jaën*,
Rs. 3 Vorratsgefäße".
Hunter, pl. 34, 157.

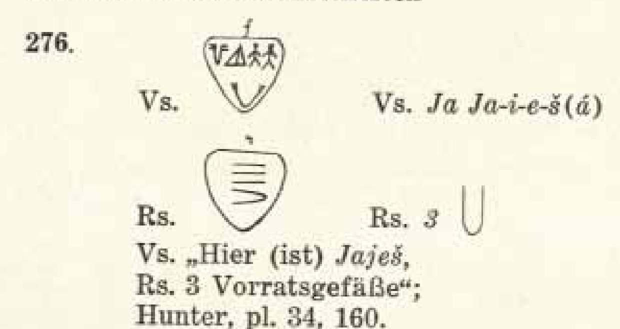
Diese rechtsläufig geschriebene Inschrift ist völlig analog den beiden, unter Nr. 265 behandelten Inschriften. Auffällig ist das auslautende -n_1, das an das -*n*(*a*) des Namens *Ku-ši*$_{11}$-*n*(*a*) der Inschrift Nr. 125 (Arch. Or. 12, 243) erinnert. Es scheint sich hier wohl in beiden Fällen um eine seltenere Endung des Nominativs Sg. handeln, die neben -*š* existierte. Auch im Kretischen werden wir -*n* als eine dort gar nicht seltene Nominativendung feststellen. Ich erkläre dieses kretische -*n*, soweit es nicht vielleicht dem neutrischen -*n* < *m* des Indoeuropäischen entspricht, vermutungsweise — mit Rücksicht auf den starken babylonischen Einfluß, der sich m. E. auf Kreta feststellen läßt — als eine ursprüngliche babylo-

nische Mimation, die im Kretischen zu *-n*, somit zu einer Nunation werden mußte. Dürfen wir auch das vereinzelte proto-indische *-n* ähnlich erklären?? An ein neutrisches *-n* ist bei Götternamen, wie es *Jaë(n)* ist, zweifellos nicht zu denken. Die Endung *-n* scheint hier einem Stamme *Jà-e-* angehängt zu sein.[1]) Man beachte für diesen Namen auch die Inschrift

275.  *Jà-e-*n_1
„*Jaën*", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 109, 195 (siehe hier Taf. XI).

Beachte weiter die Inschriften

276.



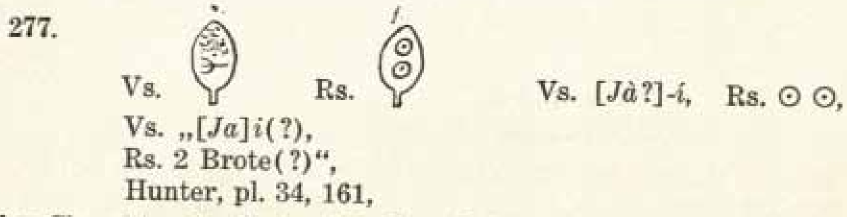
Vs. *Ja Ja-i-e-š(á)*

Rs. *3* U

Vs. „Hier (ist) *Ješ*,
Rs. 3 Vorratsgefäße";
Hunter, pl. 34, 160.

Die Form *Ješ* ist wohl nur eine deutliche Variante der wohl ursprünglichen Namensform des Gottes *Jajaš*; vgl. oben S. 48. Weniger wahrscheinlich scheint mir hier eine Lesung *Jajaješ* zu sein. Eigentümlich ist die Herzform des Amuletts, die an die Abbildung des Herzens in der Leibgegend der auf den Amuletten dargestellten Tiere (so z. B. Arch. Or. 12, 242, Nr. 122 und hier S. 61, Nr. 288) erinnert und die wohl einen magischen Sinn hat. Ähnlich mag die Blattform des Amuletts

277.



Vs. *[Jà?]-í*, Rs. ⊙ ⊙,

Vs. „*[Ja]i*(?),
Rs. 2 Brote(?)",
Hunter, pl. 34, 161,

an den Charakter des Gottes *Jai, Jaë* als Baumgott anspielen. Für die Ergänzung des Gottesnamens vgl. z. B. die Inschrift Hunter, pl. 28, 25 (siehe hier Nr. 281).

278.



Vs. *Š*I_4''*-e Jà-jaë*
Rs. *2* U

[1]) Vgl. auch den Namen der Göttin *Ajan*(?) unten S. 89 f., Nr. 424.

Vs. „Siegel *Jajaë*'s,
Rs. 2 Vorratsgefäße";
Hunter, pl. 34, 158.[1])

279. Vs. [Zeichen], (rechtsläufig) *ŠI*$_{19}$ *Ì-já-ì*
Rs. [Zeichen]. *2* [Zeichen]

Vs. „Siegel *Ijai*'s,
Rs. 2 Vorratsgefäße";
Hunter, pl. 32, 121.

Zu der rechtsläufigen Richtung dieser aus Harappa stammenden Inschrift vgl. oben zu S. 55, Nr. 265. Zu *Ijai* vgl. Arch. Or. 12, 238 f.

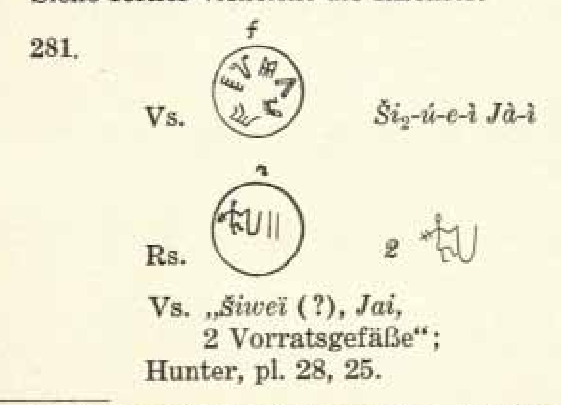
Neben einer anderen Gottheit wird *Jaëi, Jai* genannt in der Inschrift

280. Vs. [Zeichen] *A-já Jaë-ì*
Rs. [Zeichen] *3* [Zeichen]
Vs. „*Aja* (und) *Jaëi*,
Rs. 3 Vorratsgefäße";
Hunter, pl. 28, 34.

Zu der Gottheit *Aja*, die vielleicht babylonischen Ursprungs ist, siehe einstweilen Arch. Or. 12, 257. *Aja* war die Gemahlin des babylonischen Sonnengottes *Šamaš*. Ihr Name entstammt wohl der Kindersprache.

Für die Doppelgottheiten der proto-indischen Amulette siehe Arch. Or. 12, 258, Anm. 2.

Siehe ferner vielleicht die Inschrift



281.
Vs. *Ši*$_{2}$*-ú-e-ì Jà-ì*

Rs. *2*

Vs. „*Šiweï* (?), *Jai*,
2 Vorratsgefäße";
Hunter, pl. 28, 25.

---

1) In Harappa 232 bei Marshall, pl. 120, 32, pl. 121, 48 ist das unklare dritte Zeichen natürlich in [Zeichen] zu korrigieren.

Repräsentiert hier *Ši₂-ú-e-i* den Gott *Šiuš* (vgl. Arch. Or. 12, 257 und siehe noch weiter unten, S. 76 f.) oder ist es als *šiuš* „Siegel" + die hervorhebende Partikel *-eï* zu deuten?

Siehe noch die Inschrift

282. Vs. [Zeichen] *Ja(?)-i_2(...?)*

Rs. [Zeichen] 2 [Zeichen ?]

Vs. „*Jai*(?),
Rs. 2 [Vorratsgefäße?]";
Hunter, pl. 29, 56.

Es ist unsicher, ob das erste Zeichen der Vorderseite etwa eine auf den Kopf gestellte Variante des Zeichens [Zeichen] darstellt oder anders zu deuten ist.

3. Belege für die einzelnen Namensformen des Gottes Jajaš, Jajaëš, Jaš, Jaë, Jawe u. ä.

Es bleibt noch übrig, die noch nicht zur Sprache gekommenen Belege für die einzelnen Formen des Namens des Gottes *Jaë* hier möglichst vollständig anzuführen.

Die Namensform **Jajaš** ist infolge der Eigentümlichkeit der protoindischen Schrift, daß diese keinen Worttrenner kennt und daß es daher sehr schwierig ist, zu entscheiden, ob das erste *ja* tatsächlich zum Namen gehört oder vielmehr anders zu erklären ist, nicht über alle Zweifel erhaben. So könnte sie vielleicht in den folgenden Fällen vorliegen:[1])

283. [Zeichen]

$Ši_8$ (oder *$ŠI_8$*) ‖-*$š_6$* *Já-já-šé-e*
„Siegel des *Jajaš*(?)", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 87, 224.

Doch wäre hier vielleicht auch die Lesung und Übersetzung *$ŠI_8$*‖-*$ši_6$-já Já-šé-e* „Siegel des *Jaš*(?)" möglich; zu *$ši_6$-já* „Siegel" siehe oben S. 13.

284. ...[Zeichen] (?) [Zeichen] (?)

Ē(?)-*š*[*i_2*?] ‖ *Já-já-$š_8$*...,
„Siegel des *Jajaš*(?) ...";
Mackay, pl. 96, 529 (siehe hier Taf. XI).

[1]) Siehe den Nachtrag auf S. 102.

Hier scheint gleichfalls die Lesung und Übersetzung *È(?)-š[i$_2$?]-já Já-š$_8$ . . .*, „Siegel des *Jaš(?) . . .*“ möglich zu sein; für *è(?)-š[i$_2$?]-já* „Siegel“ vgl. oben S. 19. Ist das letzte Zeichen dieser Inschrift, das jetzt zerstört ist, das Zeichen ⊨, *ja$_2$* gewesen?

285. *Ja-já-ši$_2$-í* „*Jajaš*“;
Marshall, pl. 113, 410 (siehe hier Taf. XI), 428.

Auch hier wird die Lesung und Übersetzung *Ja Já-ši$_2$-í*, „Hier (ist) *Jaš*“ vielleicht nicht ausgeschlossen sein; vgl. weiter unten S. 69, Nrn. 329 und 330. Das Zeichen ⅄, das verkehrt z. B. in der Inschrift Nr. 342 b auf S. 72 vorkommt, ist zweifellos nur eine Variante der Zeichen ..., ..., ..., *ši$_2$*, Arch. Or. 12, 248 Nr. 38.

286. *. . . [J]á(?)-já-ši$_{13}$-í*
„. . . [*J*]*ajaš*(?)“, (Einh[orn mit Krippe]);
Mackay, pl. 86, 192.

Man sieht auf der Photographie rechts noch einige Spuren eines *já-* oder *ja*-Zeichens. Doch ist es hier wiederum unsicher, ob dieses Zeichen noch zu dem folgenden Namen zu ziehen ist oder nicht.

287. Siehe weiter unten S. 72, Nr. 342 B.

Eine Form **Jajaëš** scheint in den folgenden Inschriften vorzukommen:

288.



(Ziege mit horizontalen Spiralhörnern und mit der Abbildung des Herzens in der Leibgegend des Tieres und mit Trog; vgl. Mackay, I. 367),

Ta-è ‖ *Jà-ja-e-š$_8$*
„*Taë* (und) *Jajaëš*“;

Kupfertäfelchen Mackay, pl. 103, 3.

Für den Gott *Taë* siehe oben S. 6, Anm. 1.

289. $Ši_6$ *Ja-ja-è-š*$_3$
„Siegel des *Jajaëš*", (Stier, eine Kuh begattend);
Gadd, Proceedings of Brit. Academy 18, pl. III 18 (siehe hier Taf. XII).

Weniger wahrscheinlich dürfte die Lesung *ši*$_6$*-ja Ja-è-š*$_3$, „Siegel des *Jaëš*" sein.

Sehr zahlreich ist die Namensform **Jaja**, seltener **Jâja, Jajâ** vertreten, die uns auch als eine Aussprache des alttestamentlichen Gottesnamens יהוה aus später Zeit überliefert ist; vgl. oben S. 49 f. und den Nachtrag auf S. 102. Siehe die folgenden Inschriften:

290. *I*$_1$*-ta*$_1$ ^{II}*Jà-já*
„Da (ist) *Jaja*", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 96, 490 (siehe hier Taf. XII).

Für das Adverbium *i*$_1$*-ta*$_1$ „da, hier" siehe bereits oben S. 7 f. und vgl. auch Nr. 313.

291. *Ši*$_6$*-ši*$_4$ *Já-já*
„Abgabe (für) *Jaja*";
Harappa 69 bei Marshall, pl. 120, 36.

292. *Ja-ja ši*$_9$*-ši*$^1_1$
„*Jaja*, Abgabe", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 106, 84 (s. hier Taf. XII; = Hunter, pl. 21, 416).

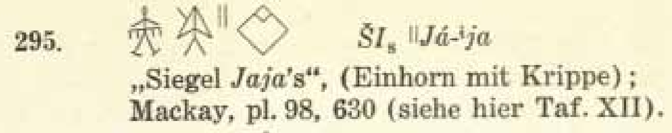
Diese Inschrift kehrt die beiden Worte der vorhergehenden Inschrift um. Es wäre allerdings vielleicht auch möglich, daß *jaja* hier ein Adverbium mit der Bedeutung „hier" ist; vgl. oben S. 5 und 24, Nr. 196.

293. [1] *ŠI*$_4$ *Já-já*
„Siegel *Jaja*'s", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 98, 622 und Marshall, pl. 109, 225 (= Hunter, pl. 17, 337).

294. *ŠI*$_8$ ^{II}*Jà-ja*$_1$
„Siegel *Jaja*'s" (kurzhörniger Stier mit Trog);
Marshall, pl. 115, 557 b (siehe hier Taf. XII; = Hunter, pl. 24, 465).

---

[1]) Marshall, pl. 109, 225 hat hier das Zeichen ᛉ, *já*.

295.  ŠI_8 ||*Já-ʾja*

„Siegel *Jaja*'s", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 98, 630 (siehe hier Taf. XII).

Für das Zeichen *ʾja* siehe oben S. 46 und 48, Anm. 1.

296. Š$\bar{I}_8$ *Já-já*

„Siegel *Jaja*'s", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 95, 435 (siehe hier Taf. XII).

297. Eine Seite: Ši_6 *I-ja-e*

Andere Seite: *Jā-jà*

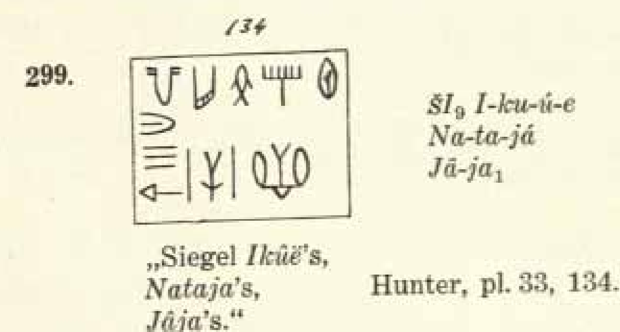
„Siegel *Ijaë*'s,
Jâja".
Zweiseitiges Fayence-Amulett Marshall, pl. 116, 16 (siehe hier Taf. XII; = Hunter, pl. 2, 17).

Die drei senkrechten Linien, die die beiden Inschriften von beiden Seiten einfassen, haben wohl nur eine dekorative Bedeutung.

298. *Ja*$_1$*-jā* 4

„*Jajâ* 4 Vorratsgefäße";
elfenbeinernes Amulett Marshall, pl. 114, 532 (s. hier Taf. XII).

Der Gott *Jajâ* erhielt darnach vier Vorratsgefäße mit Lebensmitteln, wofür das vorliegende, elfenbeinerne Amulett geliefert wurde.

299.  ŠI_9 *I-ku-ú-e*
Na-ta-já
Jā-ja$_1$

„Siegel *Ikûë*'s,
Nataja's,
Jâja's." Hunter, pl. 33, 134.

Der Name *I-ku-ú-e* ist ähnlich, wie die Namen *Ikuši* und *Ijaë*, mit Hilfe des „Artikels" *i-* gebildet; siehe Archiv Orientální 12, 239 und oben S. 4. Dieser Name gehört zu dem Gottesnamen *Kuejaš*, *Kue* u. ä., den wir l. c. 228 als „den Töter" gedeutet und auf die menschenfeindliche Form

Śiva's bezogen haben. Der Gott *Nataja* ist eine weitere Form *Śiva*'s, der tanzende, jugendliche *Śiva* (siehe l. c. 218). Als dritte Gottheit wird hier noch der Sonnen- und Schutzgott *Jâja* genannt. Dieses hochinteressante Amulett ist zugleich eine neuerliche Warnung, die bildlichen Darstellungen der Siegelamulette nicht immer blindlings allein auf den auf dem betreffenden Siegelamulett genannten Gott zu beziehen.

300. *ŠI*$_{8}$ ‖ *Já-já I-ku-já*
„Siegel *Jaja*'s (und) *Ikuja*'s", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 104, 32 (siehe hier Taf. XII).

Dies dürfte ein gemeinsames Siegelamulett der Götter *Jaja* und *Ikuja* sein; der letztere Gott entspricht dem in der vorhergehenden Inschrift erwähnten *Ikûe*.

301. *Jā-ja*$_{1}$
„*Jâja*", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 84, 76; pl. 89, 371 (siehe hier Taf. XIII); pl. 94, 389; pl. 98, 602; wohl auch Hunter, pl. 37, 224 und 226, wo der erste senkrechte Strich abgebrochen oder zerstört ist.

302. *Ja*$_{1}$*-jā*,
„*Jajā*"; Harappa 32 bei Marshall, pl. 129, 372.

303. *Ja-ja*$_{1}$
„*Jaja*"; Mackay, pl. 94, 401.

Am Anfang dieses eher gekritzelten Amuletts befinden sich einige Striche, die wohl ohne Bedeutung sind.

304. ... ... *Ja-ja*
„[Siegel?] *Jaja*'s", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 87, 217.

305. *Ja-ja*, „*Jaja*";
Mackay, pl. 96, 509 und Marshall, pl. 114, 483 (= Hunter, pl. 7, 147?).

306. *Jà-já*
„*Jaja*", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 94, 379 (siehe hier Taf. XIII).

307. *Já-ja*$_2$
„*Jaja*", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 109, 244 (siehe hier Taf. XIII; = Hunter, 11, 30).

308. *Já-ja*$_2$
(Einhorn mit Krippe); Annual Rep. 1934/5, pl. 10, 6.

309. *Já-já*
(Einhorn mit Krippe); Marshall, pl. 110, 271.

Siehe ferner Arch. Or. 12, 227, Nr. 89.

310. *Ja-já-a*
„*Jajâ*"; Hunter, pl. 2, 22 (vgl. ibid. S. 26).

Diese Inschrift befindet sich eingeritzt in das Fragment eines Armbandes aus schwarzem Marmor. Offenbar wurde dieses Armband durch diese Inschrift unter den Schutz des Gottes *Jajâ* gestellt.

Eine Namensform Jajaë, Jâjaë liegt wohl oben in der Nr. 186 auf S. 20, weiter in der Nr. 278 auf S. 58, wie auch in den folgenden Inschriften vor:

311.
Ši$_8$*-š*$_2$ (oder *ši*$_8$*-ši*$_2$?) *Jā-jaë*
„Siegel von (oder Abgabe für?) *Jâjaë*", (Elefant);
Mackay, pl. 88, 304 (siehe hier Taf. XIII).

312. *ŠI*$_9$ ‖ *Jà-ja-e*
„Siegel *Jajaë*'s", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 104, 28 (siehe hier Taf. XIII; = Hunter, pl. 7, 135).

Der senkrechte Strich im Anfang der Inschrift deutet wohl die Länge des folgenden Vokals an; siehe S. 35, Nr. 239 u. ö.

313. *E-ta* ‖ *Já-já-e*
„Da (ist) *Jajaë*";
Hunter, pl. 36, 212 (= Harappa 79 bei Marshall, pl. 124, 198).

Das Wort *e-ta* ist wohl nur eine Variante der sonst, oben S. 7 f. und S. 62, Nr. 290 vorkommenden Partikel *ita* „da, hier", die von dem Pro-

nominalstamme *e-* abgeleitet ist, vergleichbar etwa dem russ. *é-to* „da, dahier“, serb. und bulg. *e-to* „da“ usw. (siehe Walde-Pokorny, Vgl. Wörterbuch d. idg. Sprachen I. 98 f.).

314. *Ta* ‖I_3*-ku-já Jà-jaë*
„Da (sind) *Ikuja* (und) *Jajaë*“, (Elefant);
Ann. Rep. 1928/29, pl. 32, b 4 (siehe hier Taf. XIII).

Dieses aus Harappa stammende Amulett nennt die Gottheiten *Ikuja* und *Jajaë*.

315. ^{i}*Ja-jà-é* *ši*$_6$*-ši*$_6$*-ja-e*
„Abgaben für *Jajaë*“, (kurzhörniger Stier mit Trog);
Ann. Rep. 1928/9, pl. 32, b 1 (siehe hier Taf. XIII).

Zu dem Zeichen ^{i}*ja*, (zu lesen *ja*), das anscheinend aus dem Zeichen *ja* + dem Zeichen *í* zusammengesetzt ist, siehe bereits oben S. 24 und 25. Auch dieses Amulett stammt aus Harappa.

316. Vs.

Rs. Rs. *Jà-ja-e.*
Hunter, pl. 29, 42 (aus Harappa).

Auf der Vorderseite ist eine gehörnte Gottheit (*Jajaë?*) in einer Zelle dargestellt, die mit den Blättern des Pipal-Baumes, des heiligen Feigenbaumes der Inder, geschmückt ist.

317. *Jā-jaë*, „*Jâjaë*“,
(Einhorn mit Krippe), Mackay, pl. 89, Nr. 342,
(brahmanischer Stier), Mackay, pl. 85, 108; siehe hier Taf. XIII).

318. *Já-já-e*,
(brahmanischer Stier), Mackay, pl. 98, 607 (s. hier Taf. XIII),
(ohne bildliche Darstellung), l. c. pl. 86, 200.

319. *Jà-jaë*,
Marshall, pl. 114, 475.

320. [Zeichen] *Jā-jaë,*
(Einhorn mit Krippe); Mackay, pl. 86, 203.

Das Zeichen [Zeichen] ist eine der zahlreichen Varianten des Zeichens [Zeichen] (Arch. Or. 12, 246 Nr. 16), die wir einstweilen alle mit *ja* umschreiben. Zu dem folgenden senkrechten Strich (= Länge des Vokals) siehe oben S. 35, Nr. 239 u. ö.

Eine Form **I_1-já-já** mit dem „Artikel" *i-* kommt in der folgenden Inschrift vor:

321. [Zeichen] *I_1-já-já $\check{s}i_1$-ta_1-$\check{s}_8$*
„Siegel *Ijaja*'s", (kurzhörniger Stier mit Trog);
Mackay, pl. 96, 495.

Unsicher ist es, ob wir diesen Namen, versehen diesmal mit der Endung -$\check{s}_{16}$, auch in der folgenden rechtsläufigen Inschrift ergänzen dürfen, wenn mir auch diese Ergänzung ziemlich wahrscheinlich ist:[1])

322.



Í-jā-[ja?]-$\check{s}_{16}$
„Ijâjaš(?)",

(ein Mann tötet einen Büffel mit Speer);

Fábri, Ann. Rep. 1934/5, 98, Fig. 6 I (hiernach hier wiedergegeben = Ann. Rep. 1929/30, pl. 23, 16 = Mackay, pl. 88, 279 Photogr.).

Der kurze Strich hinter dem Zeichen *ja*, der besonders klar auf der Kopie Fábris ist (siehe unsere Reproduktion), wird am besten wohl als Längezeichen zu deuten sein. Das Zeichen [Zeichen], das wohl einen Trog darstellt, scheint mir hier (vgl. Arch. Or. 12, 215) doch eher zu der Inschrift als zu der bildlichen Darstellung zu gehören. Vgl. auch den Platz, den dieses Zeichen in Marshall, pl. 112, 386 einnimmt.

Wir gehen nun zu dem einfachen **Jaš, Jâš** über, das wir bereits oben durch die Nrn. 258, 259, 260 auf S. 52 f. (vgl. auch — **Nr. 323** — [Zeichen], *Já-šé-e* Harappa 208 bei Marshall, pl. 124, 159) kennen gelernt haben. Siehe ferner die folgenden Inschriften:

[1]) Siehe auch den Nachtrag auf S. 102.

324. [signs] *ŠI*$_8$ ‖*ʾJa* (S. S. 25) *š*$_3$
„Siegel des *Jaš*", (brahmanischer Stier);
Mackay, pl. 99, 677 (siehe hier Taf. XIII).

325. [signs] *ʾJa-š*$_9$, „*Jaš*",
(Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 97, 546 (siehe hier Taf. XIII).

Zu dem Zeichen [sign] *ʾja* siehe bereits oben S. 46 und 48, Anm. 1.

Zu der Lesung des Zeichens [sign] als *š*$_9$ siehe oben S. 12, Nr. 162.

326 A. [signs] *A-è-šī*$_{30}$ ‖*Já-š*$_6$(! Eig. *-ku*)
(?) [signs] *A-ku-n-ta-ja*$_2$(?)
„*Aëš, Jaš* (und) *Akuntaja*",
(Mischtier aus dem Körper Urs („Einhorns") und drei Köpfen: Einhorn- oder Ur-Kopf, Antilopen-Kopf und dem Kopf eines kurzhörnigen Stieres);
Mackay, pl. 83, 24 (siehe hier Taf. XIII und vgl. Mackay, I. 332 f.).

Das Bild des dreiköpfigen Fabeltieres legt den Gedanken nahe, daß die Inschrift dementsprechend drei Götternamen nennt. Es ist wohl wenig wahrscheinlich, daß das erste Wort etwa eine Variante (etwa Umlaut-Variante??) des oben S. 9 und 18 besprochenen, proto-indischen Wortes für „Siegel", *ašiš* u. ä., sein könnte. Ich möchte es eher — unter Vorbehalt — für die proto-indische Form des Namens des sumerisch-babylonischen Wassergottes *Aê* halten, der auch *Ea* genannt wurde; vgl. hierzu bereits Arch. Or. 12, 257 und siehe noch weiter unten. Das dem Nominativ *Aëš* angehängte *-ī*, dessen Länge vermutlich durch die Klammer angedeutet wurde, ist wohl die enklitische Partikel *-ī*, zu der man Arch. Or. 12, 225 vergleiche. Das Zeichen [sign] ist wohl eine Variante des Zeichens [sign], *šī*$_{30}$ (siehe Arch. Or. 12, 253, Nr. 71). Zu dem Gotte *Ak/guntaja*, dessen *-ja*$_2$ nicht ganz sicher ist, vergleiche einstweilen Arch. Or. 12, 259, Anm. 1 und hier S. 14, Nr. 168. Welches heilige Tier welchem der drei Götter zuzuteilen ist, sei hier dahingestellt. Ein ähnliches Mischtier findet sich auch auf dem schriftlosen Siegelamulett Mackay, pl. 96, 494 (siehe hier Taf. XIII, Nr. **326 B**); auf dem Siegelamulett Marshall, pl. 112, 382 (siehe weiter unten S. 96, Nr. 461) bemerken wir neben dem Gottesnamen *Ji* = *Jaë, Je* gleichfalls ein Mischtier mit den Köpfen des Steinbocks, der Antilope und des kurzhörnigen Stieres.

327. *Tà* ‖*Já-š*$_4$ *E-ja*
„Da (ist) *Jaš* (und?) *Eja*, (unklares Tier mit Trog);
Mackay, pl. 84, 64.

Hier scheint neben *Jaš* ein Gott *Eja* genannt zu sein, der möglicherweise mit dem sonst (vgl. Arch. Or. 12, 257) vorkommenden Gotte *E-a* = dem babylonischen Wassergott *Êa* oder *Aë* identisch sein wird. Die sekundäre Entstehung eines *i̯* in dem Hiatus zwischen *e* und *a* ist wohl nicht unmöglich. Siehe zu diesen Göttern ausführlicher weiter unten. Weniger wahrscheinlich dürfte die Möglichkeit sein, hier *Já-š*$_4$*-e-ja* zu lesen und in *-e-ja* bloß Suffixe zu erblicken. Siehe ferner:

328. Vs. *Ši*$_{27}$*-ši*$_9$*-jaë-ì*
Rs. *Ja-š*$_7$
„Abgaben
des (für) *Jaš*";
Hunter, pl. 33, 129 (aus Harappa).

Hier ist *Jaš* zweifellos ein Genitiv.
Unsicher ist es, ob die folgenden zwei Inschriften hierher gehören:

329. *Jà-ši*$_{15}$*-ì*
„*Jaš*(?)", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 87, 241 (siehe hier Taf. XIII).

Oder ist hier vielleicht *Ja Ši* „Hier (ist) *Ši*" zu lesen? Siehe zu der Gottheit *Ši* Arch. Or. 12, 258 und hier S. 44. Vgl. auch oben S. 61, Nr. 285.

330. *Jā-ši*$_{15}$*-ì*
„*Jâš*(?)", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 85, 148 (siehe hier Taf. XIII).

Auch hier scheint die Lesung *Jā Ši*$_{15}$*-ì* möglich zu sein. Siehe die vorhergehende Inschrift. Für eine Namensform *Já-ši*$_{13}$*-i*(?) vgl. vielleicht auch weiter unten S. 88, Nr. 418.

Eine Namensform **Jà-a**, d. i. vielleicht *Jâ*, liegt in der folgenden Inschrift vor:

331. *A-ši*$_1$*-š*$_{11}$ ‖*Jà-a*
„Siegel *Jâ's*"; Hunter, pl. 34, 165.

Vergleiche zu diesem *Jâ* auch den abgekürzten Namen Jahwe's *Jā* in alttestamentlichen Namen wie אֲבִיָּה, neben אֲבִיָּהוּ, אֲחִיָּה, neben אֲחִיָּהוּ u. a. m.

Noch weiter zu **Ja** ist der Name *Jaš* in der folgenden Inschrift abgekürzt:

332. *A*-*ši*$_1$-*š*$_{11}$ ‖*Jà*
„Siegel *Ja*'s"; Harappa 82 bei Marshall, pl. 119, Nr. 2.

Diese Inschrift ist völlig mit der vorhergehenden Inschrift identisch, mit der Ausnahme des letzten Zeichens der Inschrift Nr. 331, das hier fehlt. *Jâ* liegt wohl auch in den folgenden Inschriften vor:

333 A. Vs. *Ta ŠI*$_8$
Rs. *Jâ*
Vs. „Da (ist) Siegel
Rs. *Jâ*'s";
Hunter, pl. 33, 140.

Zu der wahrscheinlichen Bedeutung des Zeichens | als Länge des Vokals siehe oben S. 35, Nr. 239 u. ö.

Bloß der Name *Jā* liegt in der Harappa-Inschrift H 3278 bei Marshall, pl. 119, I vor.

333 B. *ŠI*$_{14}$ ‖*Jā*
„Siegel *Jâ*'s" (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 108, 189 (= Hunter, pl. 20, 400).

Zu | = wahrscheinlich der Länge des Vokals siehe die vorhergehende Inschrift.

334. *Jâ*,
(Steinbock? Ziege?);
Mackay, pl. 96, 516 (siehe hier Taf. XIII).

Ist vielleicht auch der Steinbock oder die Ziege das heilige Tier des Gottes *Jâ* oder *Ja*? Vgl. oben S. 42 f., Nr. 254 und S. 68, Nr. 326 B?

335. *Jâ*;
Harappa 266 bei Marshall, pl. 124, 159.

336. , bzw. *Ja*, bzw. *Jâ*;
Marshall, pl. 114, 482 und Hunter, pl. 7, 144.



337. Vs. *Jā* ǁ*ŠI*$_{14}$
Rs. -*í*
Vs. „*Jâ*'s Siegel,
Rs. zwei Vorratsgefäße".
Ann. Rep. 1934/5, pl. 10, 25 (siehe hier Taf. XIV).

Das Zeichen , bzw. (Mackay, pl. 95, 470) hat wohl, ähnlich wie das Zeichen , die Lesung *jā*; siehe besonders Marshall, pl. 113, 449 (*Jā* ǀ *Ta-í*). Die sekundären Striche an dem Fuße des Mannes haben vermutlich die Bedeutung des „Dorns", drücken somit wohl die Länge des Vokals aus.

Die Endung -*í* als sogenanntes phonetisches Komplement des Ideogramms -*í* erinnert an die hieroglyphisch-„hethitischen" Plurale auf -*ai*, wie *enai* „Götter" u. a.; vgl. hierzu oben S. 17.

Teilweise abgebrochen ist der Name in

338. ... *ŠI*$_{8}$ ǁ *Jā*-(... ?)
„Siegel des *Jâ*(... ?), (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 105, 59 (siehe hier Taf. XIV).

Mit dem sogenannten „Artikel" *I*- kommt die Namensform **Îja** in den folgenden Inschriften vor:

96. *Ši*$_{9}$-*é* *I*$_{3}$-*ja*$_{1}$
„Siegel *Îja*'s", (Gavial);
Marshall, pl. 111, 360 (siehe hier Taf. XIV; = Hunter, pl. 26, 496, cf. bereits Arch. Or. 12, 232, Nr. 96).

339. *I*$_{3}$-*ja*$_{1}$,
„*Îja*", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 94, 421 (siehe hier Taf. XIV) und Marshall, pl. 110, 268.

340. *Î*$_{2}$-*ja*$_{2}$,
„*Îja*", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 95, 433 (siehe hier Taf. XIV).

Weitere Formen des in Rede stehenden Namens dürften **Jaiš, Jaîš** sein. Siehe die folgenden Inschriften:

341. *A-ší*$^{i}_{8}$ ‖ *Já-i*$_{1}$*-š*$_{6}$(!Eig. *-ku*),
„Siegel des *Jaiš*“;
Hunter, pl. 34, 167 (= Harappa 44 bei Marshall, pl. 119, 2).

342 A. *Já-ì-š*$_{19}$ (oder *ŠI*$_{19}$?)
„*Jaiš*“ (oder „Siegel des *Jai*“?);
Harappa 329 bei Marshall, pl. 124, 160.

342 B. *ŠI*$_{14}$ ‖ *Ja*$_{9}$*-ì̂-š*$_{2}$
„Siegel des *Jaîš*“, Mackay, pl. 83, 38.

Diese Inschrift, die ich ursprünglich auf S. 61 als Nr. 287 unter den Belegen für *Jajaš* eingereiht hatte, indem ich ihren Gottesnamen *Ja*$_{9}$*-ì-a*(?)*-š*$_{2}$ las, ist wohl besser hier anzuführen, da die Deutung des Zeichens | als Ausdruck für die Länge des benachbarten Vokals — hier wohl des Vokals *ì* — wahrscheinlich den Vorzug verdient. Siehe S. 35, Nr. 239, S. 65, Nr. 312 u. ö.

Die Lesung des Zeichens als *ja*$_{9}$ ist durch die Inschrift Mackay, pl. 87, 225 (siehe hier S. 97, Nr. 468) gesichert. Zu dem Zeichen *ši*$_{2}$, *š*$_{2}$ siehe die Inschrift Nr. 285 auf S. 61.

Zahlreich sind die Belege für die Namensform **Jai**, bzw. **Jâi, Jaì.** Siehe bereits Arch. Or. 12, 241 f., Nrn. 121, 122, weiter hier oben Nrn. 155, 165, 175, 181, 247, 255, 281, 282 und noch die folgenden Inschriften:

343. *Já ši*$_{2}$ *ʲJa-ì*
„Hier (ist) Siegel *Jai's*“, (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 82, 702 (siehe hier Taf. XIV).

Das Zeichen , das sich aus *ja* und *i* zusammensetzt, wird vermutlich die Lesung *ⁱja* haben; vgl. S. 25, 66 und 98.

344. *A-ši*$_{8}$ *Ja-î*
„Siegel *Jaî's*“; Mackay, pl. 95, 437.

In dem Zeichen ist der Strich links oben vielleicht eine Art „Dorn“ der proto-indischen Schrift, ein graphischer Ausdruck für die Länge des Vokals. Siehe Arch. Or. 12, 255, Nr. 86, ferner hier S. 24, 71.

Doch mag der Strich vielleicht eher eine Andeutung des Kopfes sein; vgl. z. B. das Zeichen in der Nr. 333 B auf S. 70.

345. *Já-í* ||*ši₂-e*
„*Jai*'s Siegel", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 99, 666 (siehe hier Taf. XIV).

Allerdings wäre es vielleicht auch möglich, diese Inschrift „Hier (*jai*, siehe oben S. 5 und vgl. *tai* „da" S. 6 f.) (ist) *šiē* (siehe Arch. Or. 12, 258 und hier S. 44)" zu übersetzen. In dem ersteren Falle würde der Genitiv dem Nominativ vorangehen.

346. *ŠI₈ Ja₁-ì*
„Siegel *Jai*'s" Mackay, pl. 88, 289 (siehe hier Taf. XIV).

347. *ŠI₈* ||*Já-í*
„Siegel *Jai*'s",
Marshall, pl. 113, 451 (wohl = ibid. pl. 114, 493! = Hunter, pl. 15, 312).

Es handelt sich hier anscheinend um ein und dasselbe Siegelamulett, das hier zweimal reproduziert wurde. Beachte auch die gleichen Brüche der beiden Inschriften.

348.

a b

Vs. Rs.

Vs. *ŠI₁₁ Ja₂-ì* (Elefant);
„Siegel *Jai*'s", Rs. (ein Vogeldämon).
Mackay, pl. 102, 15 (pl. 103, 15 Photo).

Ist dieses Amulett als Schutz gegen die dargestellten Tiere gedacht?

349. *ŠI₁₁ Já-ì*,
„Siegel *Jai*'s". Marshall, pl. 114, 479.

350. (rechtsläufig)
Ši Ja$_{10}$-ì, „Siegel *Jai*'s,
Harappa 252 bei Marshall, pl. 123, 127.

351. *'Jā-ì*,
„*Jâi*", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 89, 351 (siehe hier Taf. XIV).

Das Zeichen ist eine Verbindung des Zeichens *ja* mit dem Zeichen *i* (vgl. zu diesem Zeichen S. 24 f. und 98) und einem kurzen Strich, wohl als Bezeichnung der Länge, daher meine vermutliche Umschrift dieses Zeichens *'jā*.

352. *Jā-ì*,
„*Jâi*", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 88, 274.

Für die Schreibung *Jā-ì* vgl. auch oben S. 39 f., Nr. 247.

353. *Ja-ì*,
„*Jai*", (Gavial);
Ann. Rep. 1934/5, pl. 10, 16.

354. *Jā-ì*, „*Jâi*",
Har. 121 bei Marshall, pl. 125, 268 (= wohl Hunter, pl. 37, 238).

355. *Ja-ì*, „*Jai*",
kleine runde Amulette aus Harappa: Hunter, pl. 28, 28, 29, Ann. Rep. 1926/7, pl. 21, 54.

Nicht selten ist auf den Siegelamuletten Proto-Indiens auch die Namensform **Ja-i-e, Jā-ì-e** vertreten:

356.
Já-í-é ši$_{6}$-š$_{19}$ ši$_{25}$-ši$_{11}$-é
„*Jaië* (? Oder: Hier?), Siegel der Abgabe",
(Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 115, 555 (siehe hier Taf. XIV).

Allerdings könnte hier *jaië* vielleicht auch als Partikel mit der Bedeutung „hier" aufgefaßt werden (vgl. oben S. 5).

357. [Zeichen] . . . . . . $Jā$-$ì$-e $ši_{36}$-$ši_{25}$,
„. . . des (für) *Jâië* Abgabe", (Nashorn mit Trog);
Marshall, pl. 111, 343 (siehe hier Taf. XIV).

Am Anfang dieser aus Harappa stammenden Inschrift (vgl. Marshall, pl. 123, 135) wird wohl kaum [Zeichen] ja_1 zu ergänzen sein. Aus unserer Stelle ergibt sich auf Grund der Schreibung $ši_{36}$-$ši_{25}$ für das Zeichen [Zeichen] die Lesung $ši_{36}$, die uns auch bereits durch die Nr. 157 auf S. 10 f. nahegelegt wurde.

358. [Zeichen] $ŠI_{22}$ ‖ *Jā-ì-e*
„Siegel *Jâië*'s", (Tiger mit Trog);
Mackay, pl. 88, 283 (siehe hier Taf. XIV).

Hier dient das Amulett anscheinend als Schutzmittel gegen den Tiger, der wohl nach Mackay, pl. 94, 420 und Marshall, pl. 112, 386 ein Tier des Gottes *Kuejaš*, des „Töters", einer Śiva-Gestalt (siehe Arch. Or. 12, 228), war. Zugleich wird wohl auch dem Tiger selbst, der ein heiliges Tier *Kuejaš*-Śiva's und seiner Gemahlin war (vgl. S. 44 und noch weiter unten S. 96 f., Nr. 462) im Trog andeutungsweise ein Opfer dargebracht: das dürfte vielleicht der Sinn des auf dem Amulett dargestellten Troges sein.

359. [Zeichen] $ŠI_8$ *Jā-ì-e*,
„Siegel *Jâië*'s", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 107, 118 (siehe hier Taf. XIV = Hunter, pl. 13, 248).

360. [Zeichen] $ŠI_8$ ‖ $Jà$-i_2-e,
„Siegel *Jaië*'s";
Mackay, pl. 88, 288.

Um ein Suffix *-ja* ist die Form *Jai* vermehrt in dem **Ja₃-i-já** in der Inschrift

361. [Zeichen] $ŠI_8$ ‖ Ja_3-$ì$-$já$
„Siegel *Jaija*'s"; Mackay, pl. 95, 485.

Mit dem „Artikel" und außerdem noch mit der Partikel *-e* ist versehen die Form **Ijaijaë** der Inschrift

362. *Í-ja-í-jà-e*, „*Ijaijaë*", (Einhorn mit Krippe); Mackay, pl. 97, 538 (siehe hier Taf. XIV).

Weitere Formen unseres Namens sind **Jaëš, Jaë, Jâë, Jaê, Jâê**. Für die erstere Form siehe die Inschrift:

363. *ŠI*$_{14}$ ‖*Jaë-ši-e* „Siegel des *Jaëš*", (Einhorn mit Krippe); Marshall, pl. 108, 178 (= Hunter, pl. 9, 189).

Vergleiche vielleicht auch noch oben S. 61 f., Nr. 289 (*Jaëš* oder *Jajaëš*?) und S. 58, Nr. 276 (*Ješ* oder *Jajaješ*?).

Sehr zahlreich sind die Belege für die Namensformen **Jaë, Jâë, Jaê.** Siehe z. B. bereits oben S. 13 Nr. 163, S. 46 ff. Nr. 256, S. 57 Nr. 273 und weiter noch folgende Inschriften:

364. a b 15

Seite a: *Ši*$_2$*-e-ū-š*$_8$
Seite b: *Já-e*

Seite a: „*Šiëûš*,
Seite b: *Jaë*",

(kurzhörniger Stier und ein unklares Tier); Tonamulett Mackay, pl. 101, 15, vgl. Mackay I, 361.

Die Angaben dieses Amuletts werden durch das folgende Amulett vervollständigt:

365. Seite a: (?) Seite a: *Ta*(?) *Ši*$_2$*-e-ū-š*$_8$
Seite b: (?) Seite b: *Já-e-e*
Seite a: „Da (ist) *Šiëûš*,
Seite b: *Jaê*", (Ziege mit horizontalen Spiralhörnern).
Tonamulett Mackay, pl. 101, 11 (siehe hier Taf. XV); vgl. Mackay I, 361.

In diesen zwei Amulett-Inschriften wird neben *Jaë* noch eine Gottheit *Šiëûš* genannt. Zu dieser Gottheit wird vielleicht auch die in der folgenden Inschrift erwähnte Gottheit zu stellen sein:

366. $\check{S}I_{11}$ //*Ši*$_6$*-já-ù-š*$_5$*-ù*
„Siegel des *šijauš*“, (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 96, 536 (siehe hier Taf. XV).

Ist *šijaušu/o* etwa ein Genitiv auf *-so*?

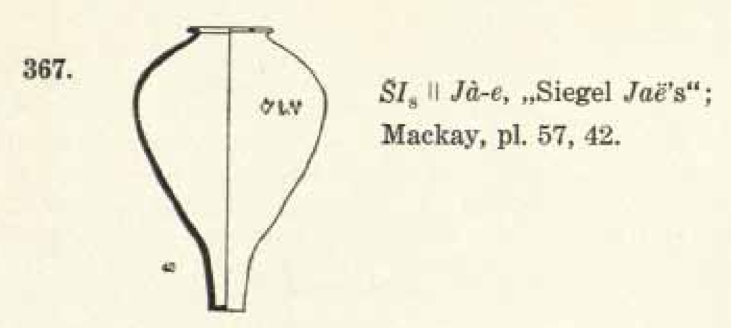
Es scheint mir nicht unmöglich, daß die Namen *šiëûš* und *šijauš* mit dem Namen des indoeuropäischen Himmelsgottes **Di̯ēus*, ar. *dyāuḥ* „Himmel“, gr. Ζεύς, lat. *Jū-piter* (vgl. weiter lat. *deus* usw.) zusammengestellt werden können. Allerdings müßte man dann vielleicht annehmen, daß in der proto-indischen Schrift, ähnlich wie in der kretischen (vgl. einstweilen Arch. Or. 12, 251, Nr. 61), die *ši-*, *si-*Zeichen mitunter auch für *zi-*Silben verwendet wurden. So könnte ein *šiëûš*, *šijauš* vielleicht auch ein *Ziëus*, *Zijaus* repräsentieren; vgl. auch in meiner in Vorbereitung befindlichen Arbeit über die kretischen Inschriften das kretische *Zajas*, wohl = gr. Ζεύς, Ζάς (Pherekydes).

Indessen man wird vielleicht besser annehmen, daß ein *di̯* im Proto-Indischen, ähnlich wie im Hethitischen (siehe Holger Pedersen in Götze-Pedersen, Muršilis Sprachlähmung 73 und Pedersens Hittitisch und die anderen indoeur. Sprachen 175) zu *s* wird, das graphisch als *š* erscheint. Ich möchte hier an das von Ehelolf in Zeitschr. f. Assyriologie N. F. 9, 170 ff. nachgewiesene hethitische Wort für „Gott“ *šiuniš*, *šiunaš* erinnern, zu dem derselbe Gelehrte ibid. 180 f. noch einen einfacheren Nominativ Sg. *šiuš*, geschrieben ideographisch *ILUM-uš*, erschließt. Dieses keilschrift-hethitische Wort *šiuš* „Gott“ führt H. Pedersen, ll. cc. auf ein ursprüngliches **di̯ēu-* zurück: aus diesem soll später **sīu-* entstanden sein. Ich möchte nun weiter zu diesem keilschrift-hethitischen *šiuš* „Gott“ vermutungsweise den proto-indischen Gott *Šiuš-e*, *Ši*$_4$*-u-e* u. ä. (Arch. Or. 12, 257) stellen, dessen Name mit jenem vollständig übereinstimmt! Weiter möchte ich — wie bereits Arch. Or. 12, 257, Anm. 1 — unter Vorbehalt an den von den Keilschrift-Hethitern, Nesiern in der Stadt *Nêšaš* verehrten Gott *Šiušummiš*, *Šiušmiš*, *Šiunašummiš* (Arch. Or. I, 278 f.) erinnern, der sich vielleicht aus dem Worte oder Namen *šiuš*, bzw. *šiunaš* + event. einem Hilfsvokal *u* + dem Pronomen *-miš* „*meus*, mein“ (vgl. die Götternamen *Dada-meš*, *Ap/ba-maš*, **Ruta-miš* „meine *Rutaš* > *Artemis* u. a. in meinen IHH 429) zusammensetzt,[1]) sodaß der Name *Šiušmiš*, *Šiunašummiš* eigentlich etwa „Mein (Himmels-) Gott“ bedeuten würde. Allerdings dürfte man dann den Gottesnamen *Śiva* zu dem proto-indischen *Šiu̯e* (siehe oben) nicht stellen, es sei denn, daß man das palatale *ś* durch die Ver-

[1]) Der Umstand, daß der Akkusativ dieses Namens Arch. Or. I. 278, 39 (cf. 41 und 56) wohl ^{diu}*Ši-ú-šum-m*[*i-in*] lautet, braucht natürlich nicht gegen die obige Etymologie zu sprechen. In der Zusammensetzung mag mitunter nur das auslautende Pronominalsuffix dekliniert worden sein.

mutung erklären würde, daß dieser Name volksetymologisch an die altindische Wurzel von *śivás* „vertraut, günstig, gütig" angelehnt wurde. Doch wir werden auf den Namen *Šiuš*, *Šiu̯e* ausführlicher erst später eingehen können.

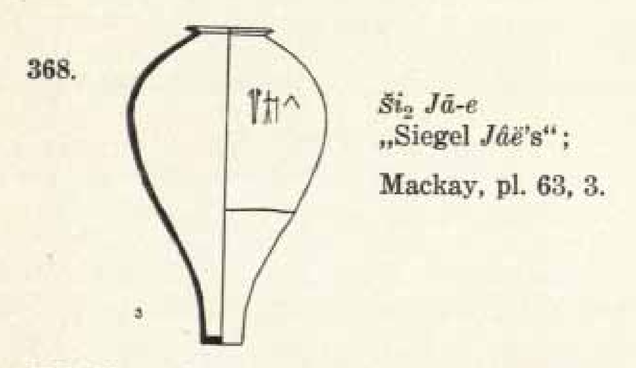
367.



ŠI$_{8}$ ‖ *Jà-e*, „Siegel *Jaë*'s";
Mackay, pl. 57, 42.

Das Gefäß, in das diese Inschrift in rechtsläufiger Richtung eingraviert ist, stand unter dem Schutze des Gottes *Jaë* und gehörte vielleicht seinem Tempel an. Siehe auch die folgende Inschrift.

368.



Ši$_{2}$ *Jā-e*
„Siegel *Jâë*'s";
Mackay, pl. 63, 3.

Vgl. die vorhergehende Inschrift und noch die Inschrift des Gefäßes Nr. 451 auf S. 94.

369. *ŠI*$_{8}$ ‖ *Jà-e*
„Siegel *Jaë*'s", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 97, 580, Marshall, pl. 109, 232 (= Hunter, pl. 9, 176).

370. *Tà* ‖ *Jà-e*
„Da (ist) *Jaë*";
Harappa 80 bei Marshall pl. 120, 39 = Hunter, pl. 36, 215.

371. a b

a) *Ta Jaë* (Einhorn mit Krippe);
b) (Abdruck eines Mattengeflechtes);
rundes Tonamulett Mackay, pl. 102, Nr. 2 (hiernach wiedergegeben) und 8 (vgl. ibid. 103, 11).

372. *Ši*$_{15}$*-i-é Jà-e*
„Siegel *Jaë*'s", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 95, 449.

373. *Ši*$_{9}$*-ú-š*$_{4}$ *Já-é*
„Siegel *Jaë*'s", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 108, 161 (siehe hier Taf. XV; = Hunter, pl. 8, 168).

374. ... *[š]i-é* || *Já-e*
„Siegel *Jaë*'s", (brahmanischer Stier);
Marshall, pl. 111, 331 (siehe hier Taf. XV; = Hunter, pl. 23, 444).

Für die Reste des ersten Zeichens der Inschrift siehe die Photographie auf Taf. XV.

375. *Ši*$_{28}$*-í* || *Já-e*
„Siegel *Jaë*'s", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 108, 150.

376. *Ši*$_{28}$*-í* || *Já-e*
„Siegel *Jaë*'s", Hunter, pl. 9, 171.

Das Zeichen scheint eine kursive Form des Zeichens *ši*$_{28}$ zu sein; vgl. die vorhergehende Inschrift.

377. *Ši*$_{9}$*-é Já-e*
„Siegel *Jaë*'s", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 108, 183 (siehe hier Taf. XV; = Hunter, pl. 9, 170).

In das Zeichen ◇ scheint hier eigentlich das Zeichen A eingeschrieben zu sein; siehe die Photographie. Doch ist diese Zeichenvariante bis jetzt ganz vereinzelt.

378. *ŠI*$_{14}$ ‖*Já-e*
„Siegel *Jaë*'s", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 109, 200 (= Hunter, pl. 9, 169).

379. ŠI$_{8}$ ‖*Ja*$_{3}$*-e*
Marshall, pl. 113, 465 (= Hunter, pl. 5, 83).

380. (?) *ŠI*$_{8}$ ‖*Jā-e*(?)
„Siegel *Jaë*(?)'s", (Elefant);
Mackay, pl. 84, 57 (siehe hier Taf. XV).

Zu | = wahrsch. Länge des Vokals vgl. oben S. 35, Nr. 239 u. ö. Das Zeichen ist wohl nur eine graphische Variante des Zeichens (siehe oben S. 45 f.).

381. *ši*$_{27}$ *Jā-e*
„Siegel *Jaë*'s", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 97, 557 (siehe hier Taf. XV).

382. *ši*$_{6}$ *Já-e*
(Einhorn mit Krippe); Mackay, pl. 98, 608.

Wohl weniger wahrscheinlich dürfte die Lesung *ši*$_{6}$*-já-e* „*šijaë*" sein. Siehe für diese leider oft kaum zu entscheidende Frage, wie auch für derartige Belege (wie z. B. Mackay, pl. 94, 403) weiter unten bei der Besprechung der Gottheit *šija* (vgl. zu derselben einstweilen Arch. Or. 12, 258 und hier S. 44).

383. *Já-e*
ši$_{34}$*-ta*
„*Jaë*'s Siegel", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 97, 577 (siehe hier Taf. XV).

Für das Zeichen = *ši*$_{34}$ siehe oben S. 26 f., Nr. 203, für *ši*$_{34}$*-ta* „Siegel", cf. oben S. 16 f., Nrn. 176 ff.

384. *Ši$_6$ Ja-e,*
(Einhorn [mit Krippe]); Marshall, pl. 107, 137.

385. *Jà-e*
(Mischtier mit Hörnern, Elefantenrüssel und hochgerichtetem Schweif); Mackay, pl. 87, 258 (siehe hier Taf. XV).

Dieses Mischtier dürfte mit dem oben S. 43 f., Nr. 255 A besprochenen Mischtier identisch oder nahe verwandt sein. Es repräsentiert hier wohl wiederum in erster Reihe Tiere, die die Menschen bedrohen und gegen die hier der Schutz des Gottes *Jaë* angerufen wird.

386. *Jà-e*
(Einhorn mit Krippe, bzw. kurzhörniger Stier);
Marshall, pl. 110, 279, bzw. pl. 114, 487 (= Hunter, pl. 8 f., 173, 174?).

387. Siehe ferner Mackay, pl. 84, 89 ..., ... *''Jà-e*, Mackay, pl. 86, 181 und Hunter, pl. 2, 6 (, *Jà-e*), wie auch Marshall, pl. 113, 446 (, *Já-e*). Auch der folgende Name wird vermutlich hierher gehören:

388. *Jằ-e*
(Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 108, 187 (siehe hier Taf. XV; = Hunter, pl. 9, 175).

Zu dem senkrechten Strich vor *jà*, der in der Regel wahrscheinlich die Länge des Vokals andeutet, siehe oben S. 35, Nr. 239 u. ö.

Dasselbe gilt auch von dem Namen der Inschriften

389. *Jā-e,*
Harappa 207 bei Marshall, pl. 127, 327.

390.

20

Auf diesem Würfel aus Elfenbein, der hier nach Mackay, pl. 139, 20 wiedergegeben ist, sind nach Mackay, I. 559 zwei gegenüberliegende Seiten leer, drei mit der obigen Zeichnung des Brotes (? Vgl. oben S. 55) und eine mit der Inschrift *Jā-e* (schwerlich *A-ja-e*) versehen. Ist dies ein Spielwürfel, für den dem Gotte *Jâë* ein Brotopfer dargebracht wurde?

391. *Na-ta-já* ꜝ*Jāë*
„*Nataja* (und) *Jâë*“, (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 104, 30 (siehe hier Taf. XV; = Hunter, pl. 14, 280).

392. *Jāë*
(Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 108, 171 (= Hunter, pl. 14, 272); Marshall, pl. 110, 287; Mackay, pl. 98, 639 (siehe hier Taf. XV).

393. *Jaē̄*
Mackay, pl. 94, 400.

Eine Lesung wie *Jaë-a*(?) ist sonst unbelegbar und wohl unmöglich. Deutet der hier nachfolgende senkrechte Strich an, daß das *e*, nicht das *a* lang ist? Man kann aber derartige grammatisch-graphische Finessen schwerlich der damaligen Zeit zumuten.

Sehr beliebt ist auch die Namensform *Ja-e-e*, der wir in verschiedenen Schreibungen bereits oben S. 33, Nr. 237, S. 42 f., Nr. 254 und S. 76, Nr. 365 begegnet sind. Siehe weiter die folgenden Inschriften:

394. *Ta* $ŠI_{11}$ *Ja-è-è*
„Da (ist) Siegel *Jaē̂*'s“, (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 84, 88 (siehe hier Taf. XVI).

Der Strich, der hier dem Zeichen hinzugefügt ist, deutet wohl nur die Hand an.

395.

(Einhorn mit Trog)

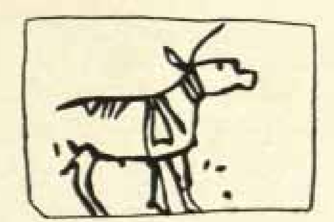
HR. 2984.

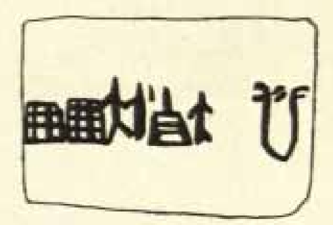
É-ú ja-$_{\circ 1}$ *Jā-è-è*
„Ei! Dieser (ist) *Jâê̂!*“
Kupferamulett Marshall, pl. 117, 10 (= Hunter, pl. 4, 55; siehe auch ibid. 56).

10

In , *é-ú* möchte ich eine Interjektion, einen Ausruf erblicken und das griechische εὖα, Ausruf bacchantischer Lust, εὐάζω „juble" vergleichen (cf. Walde-Pokorny, Vgl. Wörterb. I. 110). Andere Belege für diese proto-indische Interjektion sind, wie wir weiter unten sehen werden, Marshall, pl. 110, 306, geschrieben , *è-ū*, und Mackay, pl. 84, 92, geschrieben , *è-ú*; vergleiche auch die folgende Inschrift. Ist hier der Gott *Jâê* durch das Einhorn, den Ur (Arch. Or. 12, 243 f.), repräsentiert?

396.

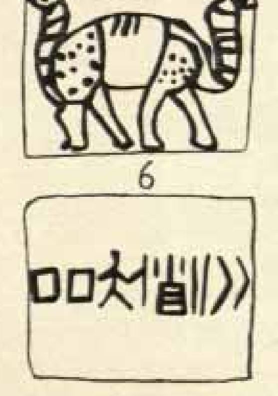




[Einhorn mit Trog(?)]
É[-*ú*?] *ja-š*$_1$ ¹*Jā-è-è*
„Ei! Dieser (ist) *Jâê*!"
Kupferamulett Mackay, pl. 103, 2.

Auch hier ist das begleitende Tier das Einhorn, das auf Kupferamuletten nur zweimal, und zwar in beiden Fällen neben dem Gotte *Jâê* vorkommt; vgl. Mackay I. 367. Hier scheint das Zeichen für *ú* im Laufe der Zeit ganz undeutlich geworden zu sein. Oder lautete hier die Interjektion nur *e*? Eine Kollation des Originals wäre wohl sehr angezeigt.

397.



(Phantastisches Mischtier: Nashornkörper mit Antilopenköpfen an beiden Enden des Körpers? Vgl. Mackay, I. 365 Nr. 8, 367 Nr. 6 und oben S. 34, Nr. 238 A).

Ši-a-ši$_1$ *Jā-è-è*
„Siegel *Jâê*'s".
Kupferamulett Mackay, pl. 103, 6.

Die beiden kurzen Striche neben dem Zeichen *ši*$_1$ drücken vielleicht die Länge des Vokals dieses Zeichens aus. Vgl. Arch. Or. 12, 255, Nr. 85 und oben die Nr. 163, doch auch andererseits Nr. 395 und 396.

398.  *Ši*$_5$*-é* | *Jā-è-è*

„Siegel *Jâê's*"; Mackay, pl. 89, 350.

Man sieht auf der Photographie noch die beiden unteren Enden des Zeichens , *ši*$_5$, das allerdings trotzdem nicht ganz sicher ist.

399. *ŠI*$_8$ || *Jā-è-e*,
(brahmanischer Stier);
Marshall, pl. 111, 334 (siehe hier Taf. XVI; = Hunter, pl. 23, 445).

Man beachte den Wechsel der Zeichen und in dem Namen *Jā-è-è, Jā-è-e* in den Inschriften Nr. 398 und 399 u. ö. und vgl. bereits Arch. Or. 12, 227 f. Von Wichtigkeit dürfte auch der Wechsel der Zeichen und sein, der den Gedanken nahezulegen scheint, daß in den überzähligen Strichen der beiden Zeichen der sogenannte „Dorn" = Länge des Vokals vorliegt; vgl. Arch. Or. 12, 255, Nr. 86 und hier oben S. 24, Nr. 195.

400. *ŠI*$_8$ || *Jā-è-è*;
Marshall, pl. 113, 424 (siehe hier Taf. XVI; = Hunter, pl. 6, 101).

401. *Ši*$_6$ *Jā-è-è*;
Mackay, pl. 89, 345.

402. *Já-é Jā-è-è*,
„Hier (ist) *Jâê*;
Mackay, pl. 88, 292 (siehe hier Taf. VI).

403. *Ta Jā-è-è*,
„Da (ist) *Jâê*"; Mackay, pl. 87, 240.

404. *Tà* || *Jaë-è-e*,
„Da (ist) *Jâê*", (Büffel mit Trog);
Mackay, pl. 87, 257 (siehe hier Taf. XVI).

Zu dem Zeichen , *tà* siehe oben S. 36 f.

405. , Var. *Ja-è-è*;
Mackay, pl. 84, 72 und 73 (vgl. zu diesem Mackay, I. 342).

406. *Jā-è-è*;
Marshall, pl. 113, 437 (siehe hier Taf. XVI; = Hunter, pl. 6, 100); Harappa 9 bei Marshall, pl. 126, 299.

Eine andere, sehr häufig belegte Namensform unseres Gottes ist **Ja-e-i,** für die man bereits oben S. 10, Nr. 156, S. 54 ff., Nrn. 263—272 und S. 59, Nr. 280 vergleiche. S. 54, Nr. 262 kommt *Já-a-e-ì* vor. Siehe ferner die folgenden Inschriften:

407. *ši*$_{48}$-*š*$_{3}$ *Jaë-ì*, „Siegel *Jaëi's*";
Hunter, pl. 32, 105 (= Harappa bei Marshall, pl. 124, 229).

Das Zeichen , für welches sich auf Grund unserer Stelle mit großer Wahrscheinlichkeit ein Lautwert *ši*$_{48}$ ergibt, erfordert einige Worte. Wir haben oben S. 38 ff. (vgl. bereits Arch. Or. 12, 222, Anm. 1) das häufige proto-indische Zeichen als ein Vorratsgefäß erkannt, das u. a. auch als Opfergefäß gebraucht wurde. Vergleiche ferner das Ideogramm , , das metonymisch zu einem Ideogramm für „Siegel" *ŠI*$_{41}$ geworden ist und das auf Grund dieser Verwendung auch den Lautwert *ši*$_{41}$ erhalten hat (siehe S. 40). Auch das Zeichen erhält die Lesung *ši*$_{42}$, wie wir oben S. 40 gesehen haben. Dasselbe gilt auch von den Zeichen *ši*$_{46}$ und *š(i)*$_{47}$, die vielleicht dasselbe Gefäß auf einem Ständer darstellen; s. oben S. 30 f.

Nun kommt neben dem Zeichen *ši*$_{41}$ auch ein Zeichen mit derselben ideographischen Bedeutung (*ŠI*$_{43}$ „Siegel") und mit demselben Lautwert *ši*$_{43}$ in den folgenden Inschriften vor:

408.
ŠI$_{43}$ ||*Ku-já-ša*$_{3}$*-a-e* (oder *Ku-já-š*$_{3}$ *A-e*?)
„Siegel des *Kujaš* (oder des *Kujaš* und des *Aë*? Vgl. Arch. Or. 12, 257)", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 105, 42 (siehe hier Taf. XVI; = Hunter, pl. 12, 226).

409.
ši$_{43}$ ||-*š*$_{6}$ *še*$_{4}$-*ši-e*
„Siegel der Abgabe", (kurzhörniger Stier mit Trog);
Mackay, pl. 87, 238 (siehe hier Taf. XVI).

Aus diesen Inschriften geht hervor, daß in dem Zeichen das Zeichen des zusammengesetzten Zeichens durch das Zeichen (siehe Arch. Or. 12, 248, Nr. 28) ersetzt wurde, das sonst die Lesung *nu*, *na*, *n* hat. Hier stellt es aber offenbar wiederum ein Gefäß dar und kann wohl nur als eine Variante des Zeichens betrachtet werden. Ich lese dieses Zeichen, das hier gleichfalls als Ideogramm für das Wort „Siegel" oder als Zeichen für die Silbe *ši* dient, *ŠI*$_{43}$, bzw. *ši*$_{43}$. Ähnlich wie *ši*$_{43}$ zu *ši*$_{41}$, verhält sich nun auch das Zeichen zu dem Zeichen *ši*$_{47}$: deshalb nehme ich für dasselbe die Lesung *ši*$_{48}$ an, und zwar dies umsomehr, als dieser Lautwert in der Inschrift Nr. 407 in dem Worte *ši*$_{48}$-*š*$_{3}$ sehr gut paßt. Fügen wir der Vollständigkeit halber hinzu, daß auch das Zeichen , das die sonst zerstörte Inschrift

410. = Marshall, pl. 110, 260 (mit Einhorn; = Hunter, pl. 22, 428) einleitet,

gleichfalls nur eine Variante unseres Zeichens ist und — als ein Ausdruck für das proto-indische Wort für „Siegel" — wahrscheinlich die Lesungen *ŠI*$_{44}$, *ši*$_{44}$ haben wird. Stellt dieses Zeichen einen Mann dar, der vielleicht den Kopf eines Stieres (siehe Arch. Or. 12, 255, Nr. 80) — und bedeutet dies etwa den ganzen Stier? — als Opfer darbringt?

Fügen wir gleich hinzu, daß in der Inschrift

411. *Ši*$_{45}$-*e* |*Ši*$_{6}$-*já*
„Siegel *Šija*'s", (Nashorn mit Trog);
Marshall, pl. 111, 347 (siehe hier Taf. XVI; = Hunter, pl. 25, 491),

das Zeichen gleichfalls einen *ši*-Lautwert, in diesem Falle *ši*$_{45}$, haben muß, da es sich in dem Worte für „Siegel" befindet. Dieses Zeichen stellt wiederum einen Mann dar, der ein Horn mit einer Flüssigkeit, Wein, Bier o. ä., als Opfergabe darbringt.

Für die Namensform *Ja-e-i* siehe weiter die folgenden Inschriften:

412. , Var.
Ši Jaë-ì, Var. *Ši Ja*$_{10}$-*ì*,
Harappa 242, Var. 243 bei Marshall, pl. 129, 388 und pl. 125, 265.

413. (?) *Jà-t(à) Ja-e-ì*
„Dieses (ist) *Jaëi*";
dreieckiges Amulett aus Harappa, Ann. Bibliogr. of Indian Archaeol. 12 (1937), pl. 2 b, 6 (ed. Vats; s. hier Taf. XVI).

414. Der Name *Ja-e-ì* allein kommt in verschiedenen Schreibungen auch in den folgenden, aus Harappa stammenden Inschriften vor:

Jà-e-ì Harappa 212, 215, 218, 219, 221, 223, 225, 238, 277 bei Marshall, pl. 122, 96, Ann. Bibliogr. of Ind. Archaeol. 12 (1937), pl. 2, b 25 (halbmondförmiges Amulett = Ann. Rep. 1930/4, II. pl. 32, d 2; s. hier Taf. XVI, Nr. 414 A); rechtsläufig Ann. Bibliogr. of Ind. Arch. l. c. b 4 (siehe hier Taf. XVI, Nr. 414 B).

Já-e-ì Harappa 341 bei Marshall, pl. 125, 270.

Eine Schreibung , *Já-e-i₁-ì* liegt wohl in der folgenden Inschrift vor:

415. *ŠI₈* ‖ *Já-e-i₁-ì*
„Siegel *Jaëi's*", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 115, 537 (siehe hier Taf. XVI; =Hunter, pl. 15, 304).

Es ist wohl kaum möglich, in dem Zeichen das Determinativ für Städtenamen zu erblicken und hier eine Stadt *Jaëi* anzunehmen, wie ich ÄVPZ 19 vermutungsweise annahm.

Weitere Form unseres Gottesnamens dürfte **Jaëjaš, Jâëjaš** sein. Siehe die folgenden Inschriften:

416. *Tà ŠI₄* ‖ *Jaë-*
ja₁-š₂
„Da (ist) das Siegel des *Jaëjaš*", (brahmanischer Stier);
Mackay, pl. 98, 611 (siehe hier Taf. XVII).

417. *ŠI₈* ‖ *-ši₆-š₃ Jā-e-já-ši₁₃-í*
„Siegel des *Jâëjaš*", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 103, 11 (siehe hier Taf. XVII; = Hunter, pl. 16, 306).

Vergleiche hiermit die phantasievolle Umschrift und Übersetzung dieser Inschrift durch Heras in Arch. Or. 12, 195.

418. *Jà-e(-)já-ši$_{13}$-í(?)*
„*Jaëjaš*" (oder: „Hier (ist) *Jaš?*"),
(Einhorn mit Krippe); Mackay, pl. 85, 145.

Für die eventuelle Lesung *Jaë Jaši*, vgl. die Namensform *Jaš* in den Inschriften S. 67 ff., Nrn. 323 ff. Allerdings ist es auch möglich, daß das Zeichen die Lesung *š*$_2$ hat; vgl. oben S. 72, Nr. 342 B. Wie wäre jedoch die Form *Jašiš* zu erklären?

Häufiger ist indessen die Form **Jaëja**, seltener **Jâëja**. Siehe bereits oben S. 1 f., Nr. 137 A und B, wie auch die folgenden Inschriften:

419. *ŠI*$_8$ *Jà-e-ja*
„Siegel *Jaëja*'s", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 86, 177 (siehe hier Taf. XVII).

420. *ŠI*$_{10}$ *Jā-e-ja*
(Einhorn mit Krippe); Mackay, pl. 98, 634.

421. *I*$_5$*-ši*$_2$*-e Jà-e-ja*
ši$_{14}$*-š*$_{17}$
„Der (?) *Išië* (und) des *Jaëja* Siegel", (Tiger);
Mackay, pl. 96, 518 (siehe hier Taf. XVII).

Das Wort stelle ich mit dem Arch. Or. 12, 258 erwähnten Gottesnamen *Išiš-e* zusammen, der z. B. in der Inschrift Mackay, pl. 99, 680 u. ö. , *I*$_1$*-ši*$_{25}$*-e* geschrieben wird. Das Zeichen , das mit *i*$_1$ zusammengesetzt ist, wird vermutlich ein sehr gekünsteltes Zeichen für denselben Laut sein, den wir in diesem Fall mit *i*$_5$ umschreiben wollen. Ob *Išië, Ešië* u. ä. mit dem Namen der ägyptischen Göttin Isis, äg. etwa *ꜣś-t, Eset*, kopt. *Ese, Esi*, aram. אסי, gr. *Isis* (vgl. Erman-Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache 4, 8) zusammenhängt, läßt sich schwerlich mit Sicherheit entscheiden. Vergleiche hierzu auch Arch. Or. 12, 221 und 258. Diese Zusammenstellung würde bedeuten, daß bereits im 3. Jahrtausend v. Chr. das feminine *-t* im Wortauslaut im Ägyptischen abfallen konnte. Oder setzt sich der Name *Išië, Ešië* vielleicht aus der Partikel, bzw. dem „Artikel" *i-, e-* (vgl. oben S. 7 f., Nr. 151) und dem Gottesnamen *Šië* zusammen, zu dem man Arch. Or. 12, 258 und besonders oben S. 44 f.

vergleiche? Der Gottesname *Išië* wäre dann ähnlich gebildet, wie die Götternamen *Ikuši* (Arch. Or. 12, 236 ff.), *Ijaë* (ibid. und unten S. 90 ff., Nrn. 426 ff.), *Ikujaë* (oben S. 4, Nr. 143) u. ä. Der Tiger unseres Siegelamuletts würde zu dieser Gottheit sehr gut passen, falls sie der altindischen Gottheit Durgâ entsprechen sollte. Doch wir werden uns mit dieser Frage ausführlich weiter unten befassen.

Der Tiger, der hier wohl weder das heilige Tier der Gottheit *Išië*, falls diese allerdings = Isis (?) ist, noch das des Gottes *Jaëja* sein kann, repräsentiert vielleicht das gefährliche Tier, vor dem dieses Amulett seinen Träger beschützen soll. Oder soll dieses Amulett seinem Besitzer etwa die Kraft des Tigers verleihen?

Das Zeichen ⊥ ist hier wohl nicht eine Art Behältnis, wie Mackay, I. 330 vermutet, sondern gehört zur Inschrift und hat die Lesung $š_{17}$ (vgl. Arch. Or. 12, 250, Nr. 58); cf. übrigens Mackay, ibid.

422. *Jā-e Jà-e-ja*,
„Hier (ist) *Jaëja*", (Einhorn mit Krippe);
rundes Tonamulett, Marshall, pl. 116, 7 (siehe hier Taf. XVII und vgl. Marshall, I. 396; = Hunter, pl. 2, 14).

423. a *Jaë-ja*(?) oder bloß *Jaë*?
(kurzhörniger Stier mit Trog; ein Mann oder ein *-ja*?)

b (Tiger und Nashorn).

Tonamulett Mackay, pl. 101, 1 (vgl. Mackay I, 359).

424.

Vs. Rs.

Vs. *A-i*(?)*-a-n* „*Ajan*(?),

è(? Oder: ?) *-na*(?)*-šá-já* Götter(? Oder: Tempel?);
(Krippe und Raufe)

Rs. *Já-e-jà* *Jaëja*",
(Krippe und Raufe),
(eine stehende Gestalt mit erhobenem linken Arm);
Hunter, pl. 32, 107.

Die Deutung der Vorderseite ist sehr zweifelhaft. Ist *Ajan*(?) eine Nominativform auf *-n* (vgl. oben S. 57 f.) des Gottesnamens *Ajaš, Aja* (siehe Arch. Or. 12, 257, hier S. 33, Nr. 237, S. 59, Nr. 280 u. ö.)? Ist in der zweiten Zeile der Vorderseite *è-na*(?)*-šá-já* „Götter"(?) zu lesen, was vielleicht zu dem oben S. 22 f. besprochenen *enajaja* „göttlich" zu stellen wäre? Liegt hier eine Erweiterung des Wortes *ena-*, vermutlich „Gott", durch ein Suffix *-ša-* vor? Vgl. auch das hieroglyphisch-„hethitische", damit wohl identische Wort *-nan* (= wohl *enan*), *-našan* (= wohl *enašan*) „Gott" in meinen IHH 78 und ibid. Anm. 1? Oder ist (?)-*na*(?)*-šá-já* vielleicht als Plural von *naša-* „großes Haus, Tempel" (vgl. Arch. Or. 12, 218 f.) zu deuten? Und sind hier mit der „Krippe und Raufe" Futterlieferungen für die heiligen Tiere der betreffenden Gottheiten gemeint?

425. *Já-e-*ja_1,
(Einhorn mit Krippe); Mackay, pl. 95, 472.

Zahlreich sind die Belege für die Form **Ijaë** (vgl. auch weiter unten *Ijaëja*) unseres Gottesnamens. Siehe bereits Arch. Or. 12, S. 232 Nr. 95, 97 (*Íjaë*), S. 237 Nr. 114, S. 238 ff., weiter hier oben S. 1 f., Nr. 137 A und B, S. 15 Nr. 172, S. 24, Nr. 194, S. 38 f., 63 Nr. 297 und noch die folgenden Inschriften:

426. $Ši_8$ ǁ-$š_{19}$ $ši_{25}$-$ši_{11}$ *I-ja-e*
„Siegel der Abgabe *Ijaë*'s", (kurzhörniger Stier mit Trog); Marshall, pl. 110, 322 (siehe hier Taf. XVII; = Hunter, pl. 24, 462).

427. *É-ta I-ja-e*
Tà-í(?)
„Da (sind) *Ijaë* (und) *Tai*(?)", (Einhorn mit Krippe); Marshall, pl. 109, 209 (= Hunter, pl. 12, 232).

Zu *é-ta* vgl. oben S. 65 f., Nr. 313. Das Zeichen scheint ein Zeichen für *í* zu sein, das an das Zeichen = *i* (= *i*?) angeschlossen werden könnte; vgl. zu dem Gottesnamen *Tai* einstweilen Arch. Or. 12, 257.

428. $Ši_8$ ǁ-$š_6$ *I-ja-e*
„Siegel *Ijaë*'s", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 83, 48 (siehe hier Taf. XVII).

429. *Ši*$_{14}$|| *-jà I-ja-e*
„Siegel *Ijaë's*", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 103, 10 (siehe hier Taf. XVII; = Hunter, pl. 12, 234).

430. (?) *Ši*$_{10}$*(?)-já I-ja-e*
„Siegel *Ijaë's*",
(sog. Einhorn, hier mit zwei Hörnern, mit Krippe; vgl. Mackay I, 326);
Mackay, pl. 89, 359 (siehe hier Taf. XVIII).

431. (Var.) *Ši*$_{4}$*-||e* (Var. *-é*) *I-ja-e*
„Siegel *Ijaë's*", (Einhorn mit Krippe, Var. fehlt);
rundes Tonamulett Marshall, pl. 116, 30 (siehe hier Taf. XVIII und vgl. Marshall I, 397; = Hunter, pl. 2, 1 und S. 23) und Var. längliches Amulett Marshall, pl. 113, 469.

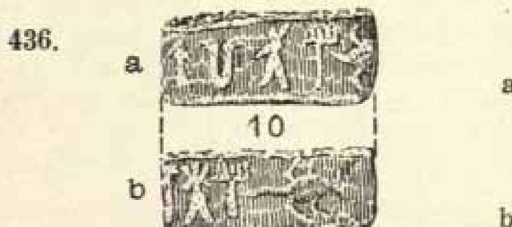
432. *ŠI*$_{14}$||*I-ja-e*;
Marshall, pl. 113, 407 (= Hunter, pl. 6, 107).

433. *ŠI*$_{8}$||*I-ja-e*
(Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 95, 476 (siehe hier Taf. XVIII) und pl. 96, 533.

434. (?) *[Š]I*$_{19}$*(?) I-ja-e*
Mackay, pl. 98, 627.

435. (?)... ...*[j]á(?) I-ja-e*
„[Sieg]el *Ijaë's*", (Einh[orn mit Krippe]);
Mackay, pl. 95, 453.

436.



a (Gav[ial]) *I-ja-e-ja*

b (Gavial) *I-ja-e*

Amulett aus Fayence, Mackay, pl. 102, 10 (cf. Mackay, I. 362).

437. *I-ja-e,*
(kurzhörniger Stier mit Trog);
Mackay, pl. 94, 380 (siehe hier Taf. XVIII).

438. ... *[I]-ja-e,*
(Ein[horn mit Krippe?]); Mackay, pl. 95, 467.

439. *I-ja-[e]*
(brahmanischer Stier); Mackay, pl. 98, 610.

Siehe ferner die Form **I-ja-e-ì** in der Inschrift

440. *I-ja-e-ì,*
(Einhorn mit Krippe); Mackay, pl. 95, 444.

Für die Form **I-ja-e-ja** siehe nebst Nr. 436 die folgenden Inschriften:

441. *Ši*$_8$ ||-*š*$_6$ *I-ja-e-ja*
„Siegel *Ijaëja*'s", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 89, 338 (siehe hier Taf. XVIII) und pl. 99, 647.

Siehe ferner noch die Inschrift:

442. ... (?) (?)
I-ja-e-ja-n$_1$ *ši*$_2$-*ši*$_{11}$-*è*(?)-*ȅ*(?) (...?)
„Ijaëjische(?) Abgabe(?)", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 88, 317 (siehe hier Taf. XVIII).

Ist *Ijaëjan* vielleicht ein mit Hilfe des Suffixes *-ja-* von *Ijaë* weitergebildetes Adjektivum Neutr. Gen. (auf $n < m$?) mit possessivem Sinne? Oder darf hier an die keilschrift-hethitischen Genitive Pl. (auch Sg.) auf *-an*, wie *šiunan* „der Götter" (Hrozný, Sprache der Hethiter 48 f., Ehelolf in Zeitschr. f. Assyr. N. F. 9, 173 ff., H. Pedersen, Hittitisch 32 f., Friedrich, Heth. Elementarbuch 1, 15) erinnert werden?

Zu unserem Gottesnamen ist vermutlich auch die Namensform **Ješ, Jê, Je** zu stellen, die aus *Jas* durch Umlaut des *a* in *e* entstanden sein mag. Siehe die folgenden Inschriften:

443.



(Unklares Tier mit Spiralhörnern und langem Schwanz, mit Trog; vgl. Marshall, I. 400 u. Mackay, I. 366; nach der letzteren Stelle ein Stier, allerdings mit andersartigen Hörnern?),

I_1-*è-š(é)-e*, „*Ješ*";

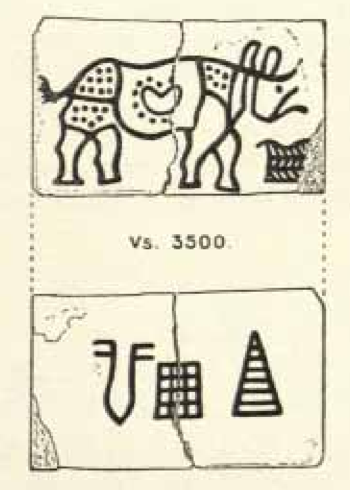
Kupferamulette Marshall, pl. 118, 4 (siehe hier nebenan; cf. Marshall, pl. 118, 6), pl. 117, 8, 12, Mackay, pl. 93, 9, pl. 103, 1 (= Hunter, pl. 3, 25—29).

444. *Š*I_8 ‖ I_1-*è-š(é)-e*

„Siegel des *Ješ*", (Einhorn mit Krippe);

Harappa-Inschrift Ann. Rep. 1934/5, pl. 10, 2 (siehe hier Taf. XVIII).

445.



(Nashorn mit Abbildung des Herzens in der Leibgegend, mit Trog),

I_1-*è-e*, „*Jê*";

Kupferamulett Marshall, pl. 117, 7 (= Hunter, pl. 3, 30?).

446. a  *I_1-è-e*

b *ši$_{28}$(?)*

a „*Jê*,
b Siegel(?)“;
Kupferamulett Hunter, pl. 3, 31,

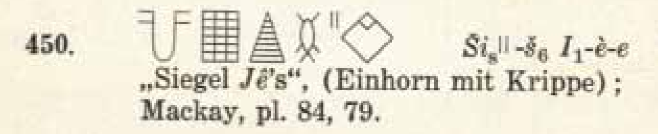
Oder soll hier das Zeichen , da es sich um ein Kupferamulett handelt, eher ein heiliges Tier darstellen? Doch vergleiche andererseits auch Hunter, pl. 4, 57?

447. *I_1-è-e*
(Einhorn mit Krippe); Mackay, pl. 88, 294.

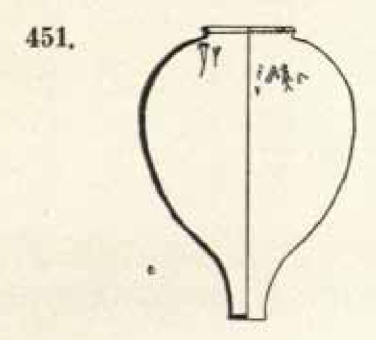
448. *I_1-è-e*
(ausnahmsweise nach links gewendeter Büffel);
Mackay, pl. 99, 663 (siehe hier Taf. XVIII).

449. Rechte Seite: *ŠI_{14} ‖ I_1-è-e*
Untere Seite: *Ê-ši$_{11}$ | | ši$_{15}$-e*
„Siegel *Jê*'s,
Siegel(?) *Eši*'s“; Hunter, pl. 34, 150.

Oder ist *ši$_{15}$-e* hier gleichfalls ein Gottesname (vgl. Arch. Or. 12, 258), sodaß wir hier drei Götternamen hätten: *Jê, Eši, šië*??

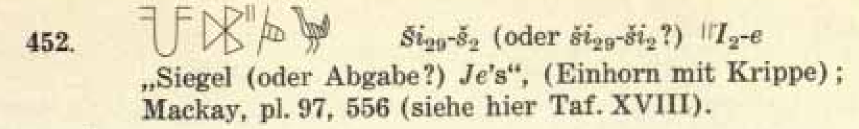
450.  *Ši$_8$ ‖ -š$_6$ I_1-è-e*
„Siegel *Jê*'s“, (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 84, 79.

451.



Ši$_2$ ši$_6$-ši$_2$-e Î-é
„Siegel der Abgabe *Je's*“;
Mackay, pl. 63, 6 (siehe nebenan).

Vergleiche zu dieser in ein Gefäß eingravierten Inschrift oben S. 78, Nrn. 367 und 368.

452.  *Ši*$_{29}$-*š*$_2$ (oder *ši*$_{29}$-*ši*$_2$?) I_2-*e*

„Siegel (oder Abgabe?) *Je*'s", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 97, 556 (siehe hier Taf. XVIII).

453. *Ši*$_4$-*é* I_3-*e*

„Siegel *Je*'s", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 109, 234 (= Hunter, pl. 10, 191).

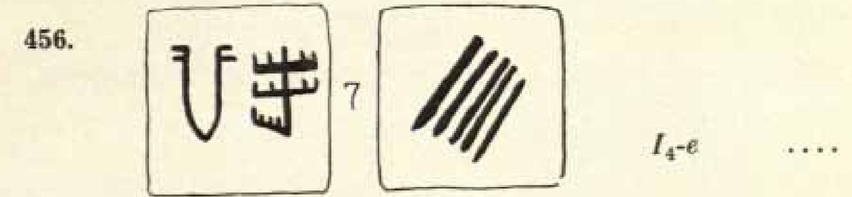
454. I_1-*é* *ši*$_2$-*e*

„*Je*'s Siegel", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 99, 664 (siehe hier Taf. XVIII).

Hier ist die Reihenfolge der Worte umgekehrt als in der vorhergehenden Inschrift.

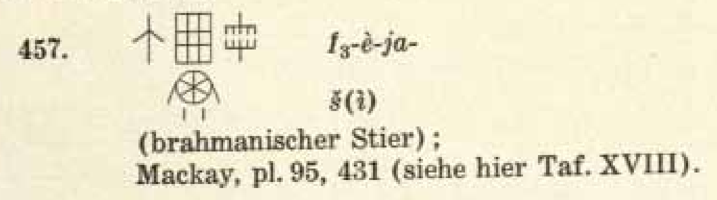
455. I_3-*e*

(Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 85, 154 und pl. 86, 158; Harappa 21 bei Marshall, pl. 125, 260 = wohl Ann. Rep. 1924/5, pl. 28, 14 (siehe hier Taf. XVIII Photographie des Negativs).

456.  I_4-*e* . . . .

Kupferamulett Mackay, pl. 103, 7.

Weiter seien hier folgende Formen des in Rede stehenden Gottesnamens erwähnt: **Jejaš, Jejaë,** in denen der Stamm *Je-* durch die Suffixe *ja* und *e* (ursprünglich Partikel?) erweitert erscheint.

457.  I_3-*è*-*ja*-
š(*i*)

(brahmanischer Stier);
Mackay, pl. 95, 431 (siehe hier Taf. XVIII).

Das Zeichen [Zeichen], das wir mit *i*$_3$ umschreiben werden, ist natürlich bloß eine Variante des Zeichens [Zeichen].

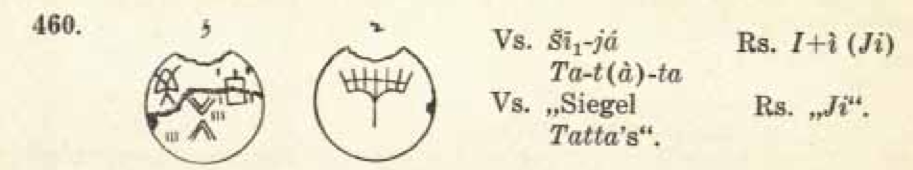
458. *I$_1$-è-jaë*;
Mackay, pl. 89, 372 (= Hunter, pl. 33, 128).

Ein weiteres Derivat der Wurzel *Je-* mag auch der vereinzelt vorkommende Gottesname **Jetaš** sein:

459. *I$_1$-è-ta-š$_4$-e*
„*Jetaš*"; Mackay, pl. 84, 97 (siehe hier Taf. XIX).

Der Name *Je* scheint weiter noch zu **Ji**, **Ì** und **I** abgeschwächt worden zu sein. Das *e* hatte wohl im Proto-Indischen eine sehr geschlossene Aussprache (vgl. oben S. 19). Siehe bereits oben S. 47 und noch die folgenden Inschriften:

460.



Vs. *Šī$_1$-já Ta-t(à)-ta* Rs. *I+ì (Ji)*
Vs. „Siegel *Tatta*'s". Rs. „*Ji*".

Rundes Kalksteinamulett Hunter, pl. 8, 154.

Dieses Amulett nennt zwei Götter: den Gott *Tatta*, eig. „Vater", wohl hieroglyphisch-„hethitischen" Ursprungs, zu dem man Arch. Or. 12, 257 vergleiche, und unseren Gott *Ji*, den „Wanderer". Das Zeichen setzt sich aus den beiden Zeichen *i+ì* zusammen.

461. *I-ì* „*Ji*",
(Mischtier aus dem Körper eines „Einhorns" mit den Köpfen des kurzhörnigen Stiers, der Antilope und des Steinbocks);
Marshall, pl. 11?, 382 (=Hunter, pl. 1 A, 1 und pl. 26, 497).

Zu dem Mischtier siehe Marshall I. 390, Mackay, I. 333 und oben S. 68.

462. *Ši$_{26}$-š$_2$* ǁ*I-ì*
„Siegel *Ji*'s",
(Mischwesen aus einer Göttin mit den Spiralhörnern einer Ziege, Blumenzweig und Zopf auf dem Kopfe und mit dem Leibe eines Tigers);
Mackay, pl. 89, 347 (= Ann. Rep. 1929/30, pl. 23, 14 = hier Taf. XIX).

PROTO-INDISCHE SIEGEL UND AMULETTE.

Die Zahlen sind die fortlaufenden Nummern, unter denen die betreffenden Inschriften im Texte behandelt worden sind. Dort finden sich auch nähere Quellenangaben über diese Abbildungen.

a

b

c

a b

c

137 A

137 B

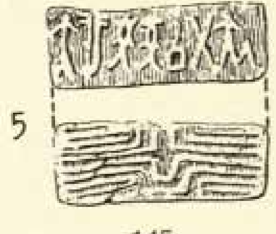
138

139

140



142

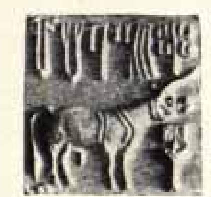


145



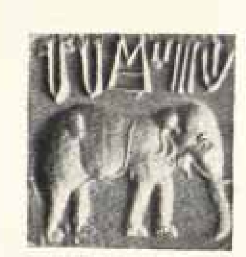
146


148


149


150


151


152


155

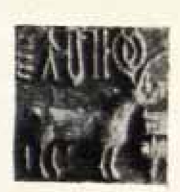

157


159


160


162


164


165



168



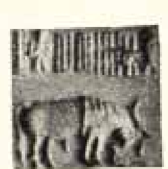
170



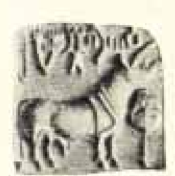
171



172



175



176



177



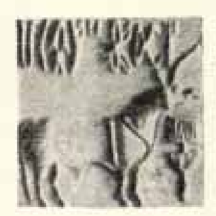
179



181



182



183



185, I



185, II



187



188



189



190



192



193



194



195



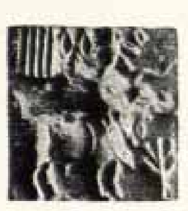
a



196



198

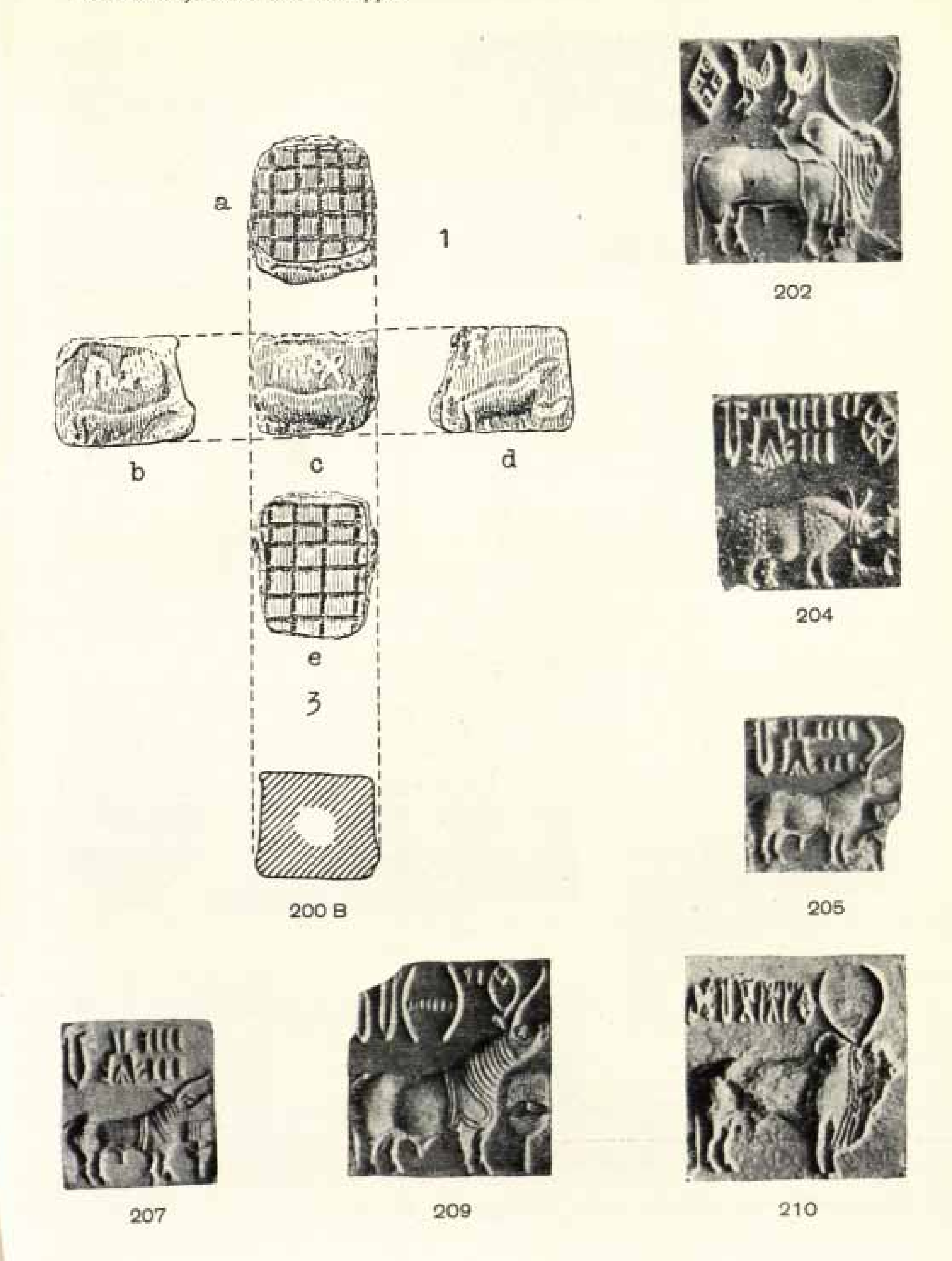


199



b

200 A



200 B

202

204

205

207

209

210



212



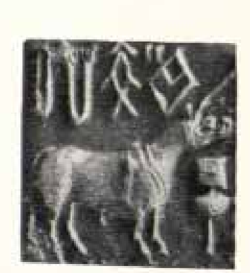
213



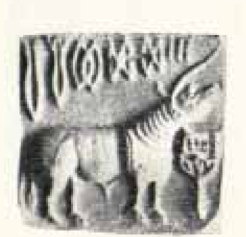
214



215



218



219



220



221



222

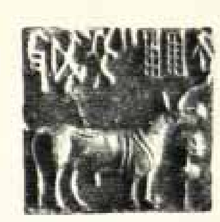


223



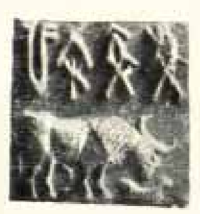
224


225


227


229


231


232

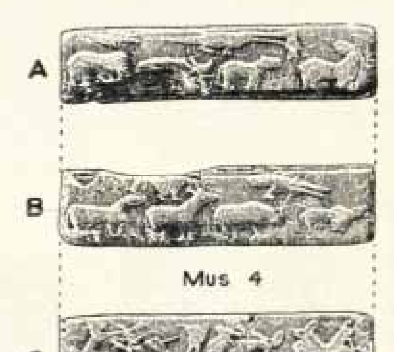

233



234


236


237



10 238 B


240


241



243, 1.



243, 2.



244



245



a



b

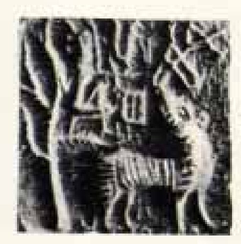
247



249



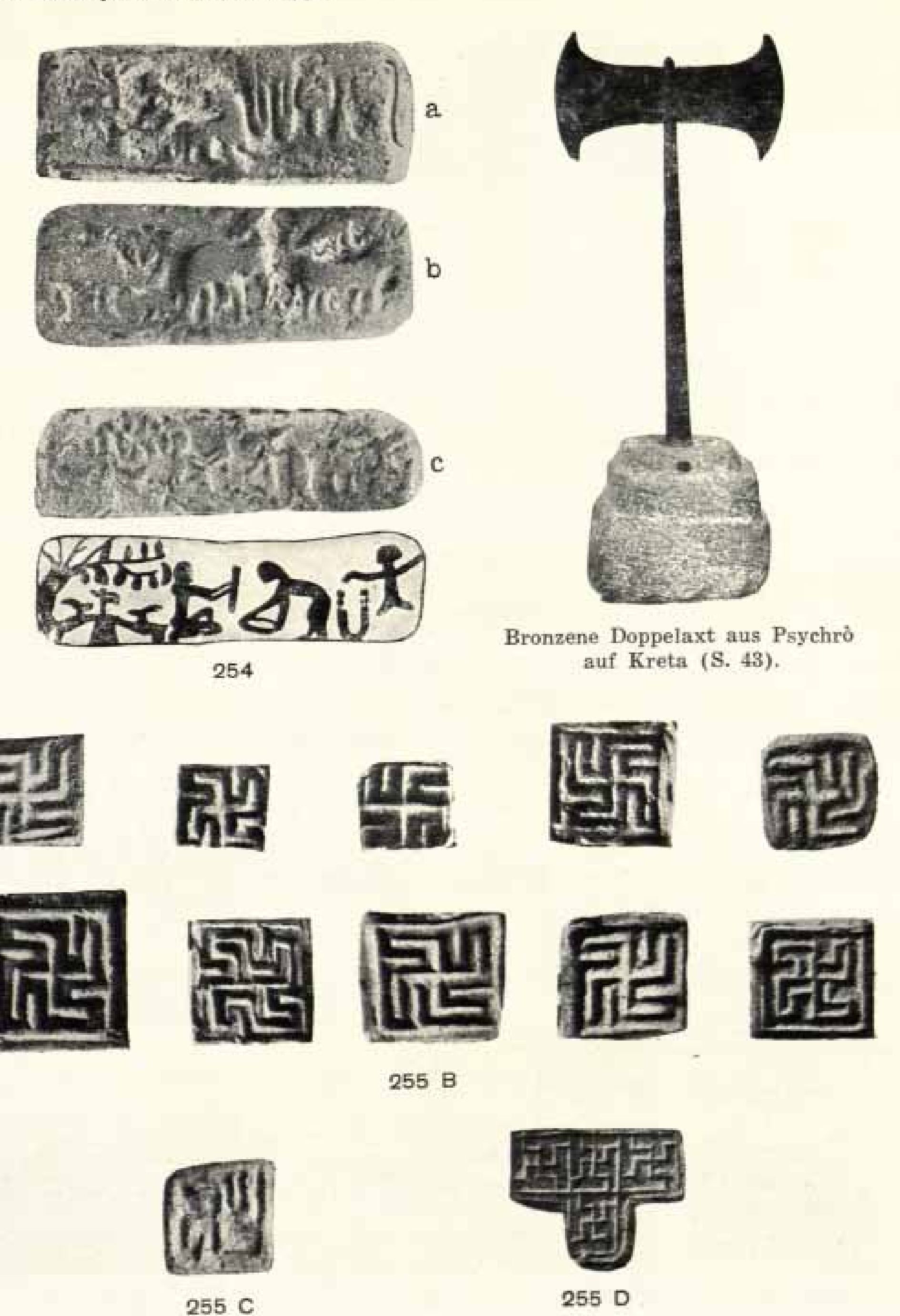
251



252



253



254

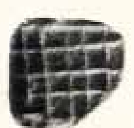
Bronzene Doppelaxt aus Psychrò auf Kreta (S. 43).

255 B

255 C

255 D



255 E



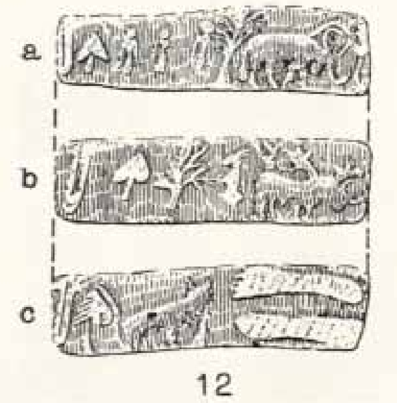





256 A



256 C



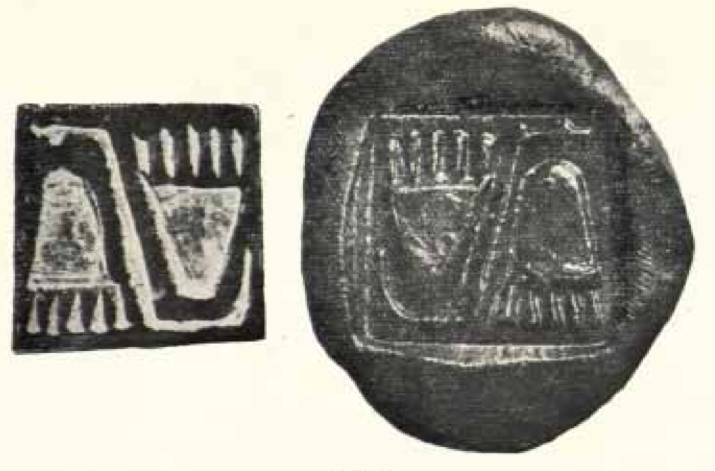
256 B



256 D



256 E



256 F

Amulett aus Tell Brâk in Nord-Mesopotamien, um 2900 v. Chr. (Illustr. London News, 1938, 15. Okt., S. 700).

20 21 22 23 24 25

26 27 28 29 30 31

32 33 34 35 36 37

38 39 40 41 42

257



275



284



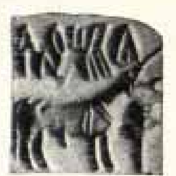
285



289 I



289 II



290



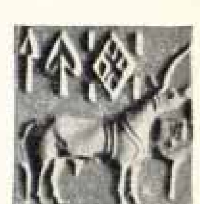
292



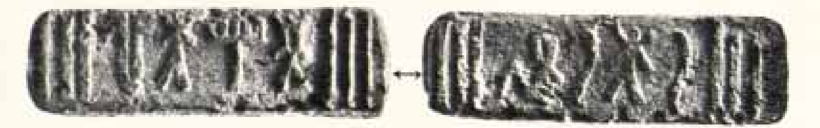
294



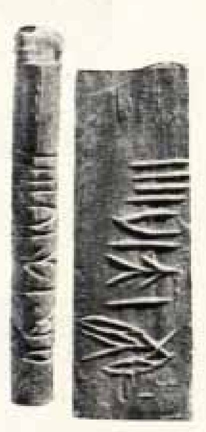
295



296



297



298



300



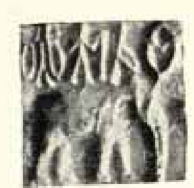

301



306



307



311



312



314



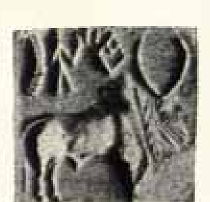
315



317



318



324



325



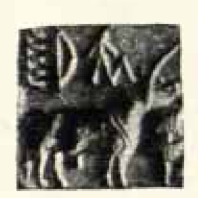
326 A



326 B



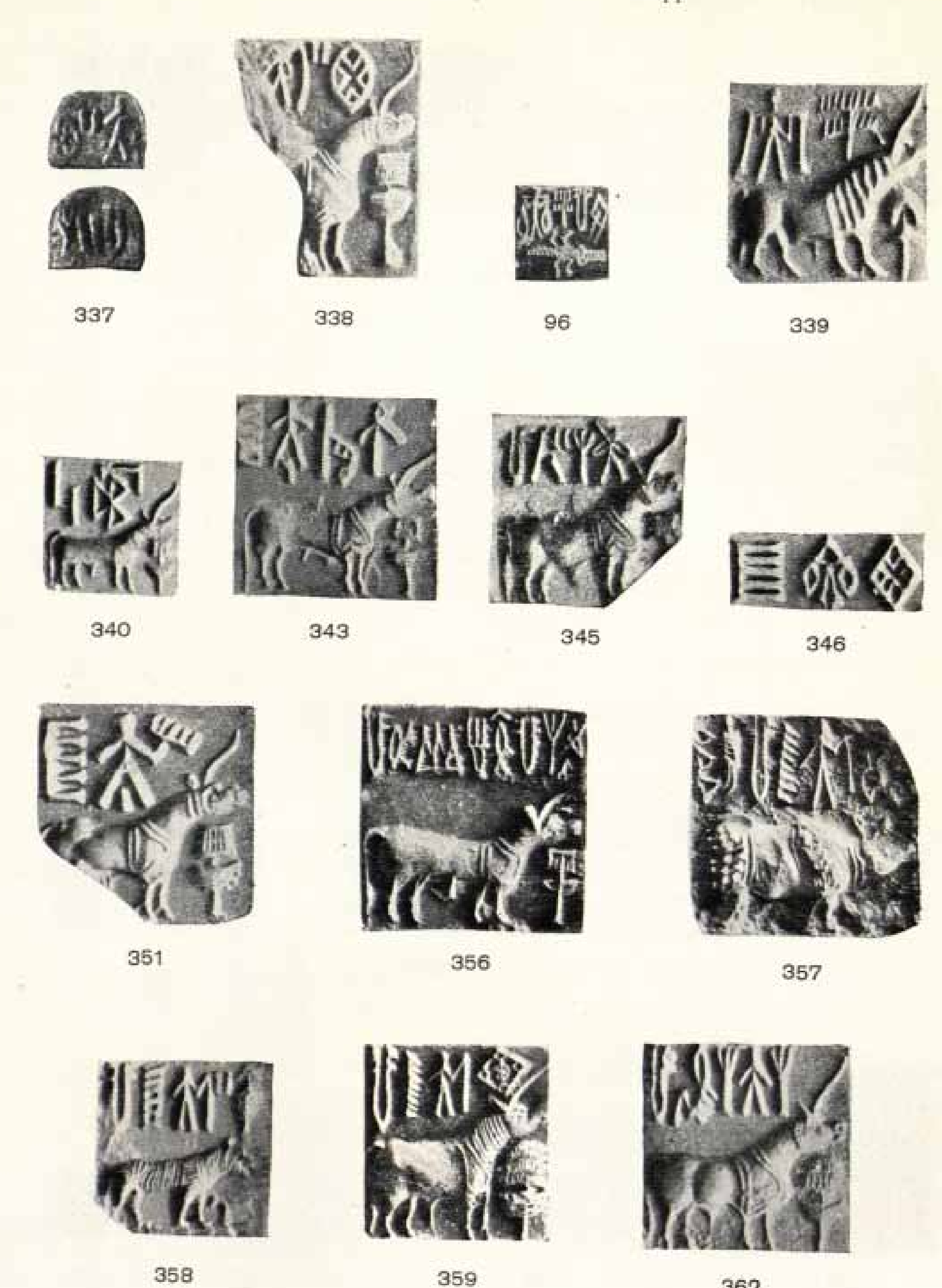
329



330



334



337 338 96 339

340 343 345 346

351 356 357

358 359 362



a b

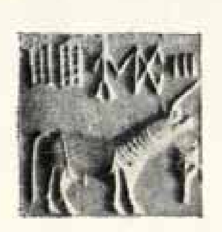
365

366

373 374 377

380 381 383 385

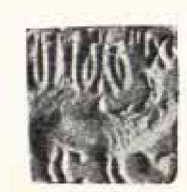
388 391 392


394


399


400

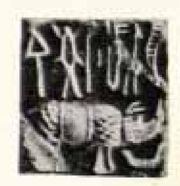

402


404


406


408


409


411


413


414 A


414 B


415



416



417



419



421



422



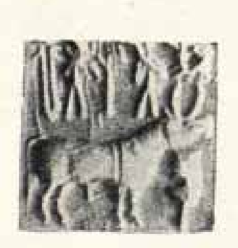
426



428



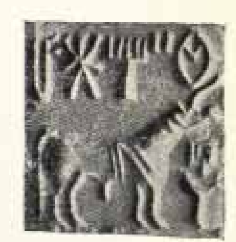
429



430



431



433



437



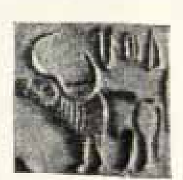
441



442



444



448



452



454



455



457



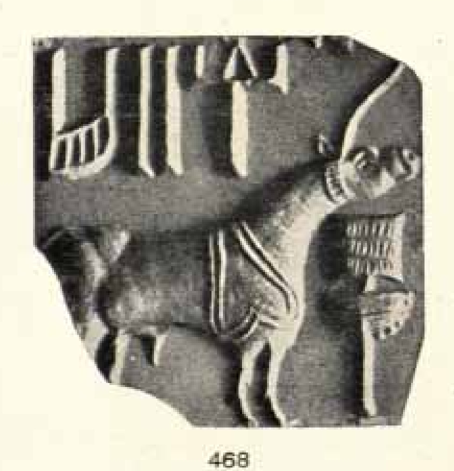
459



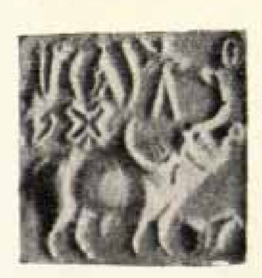
462



467



468



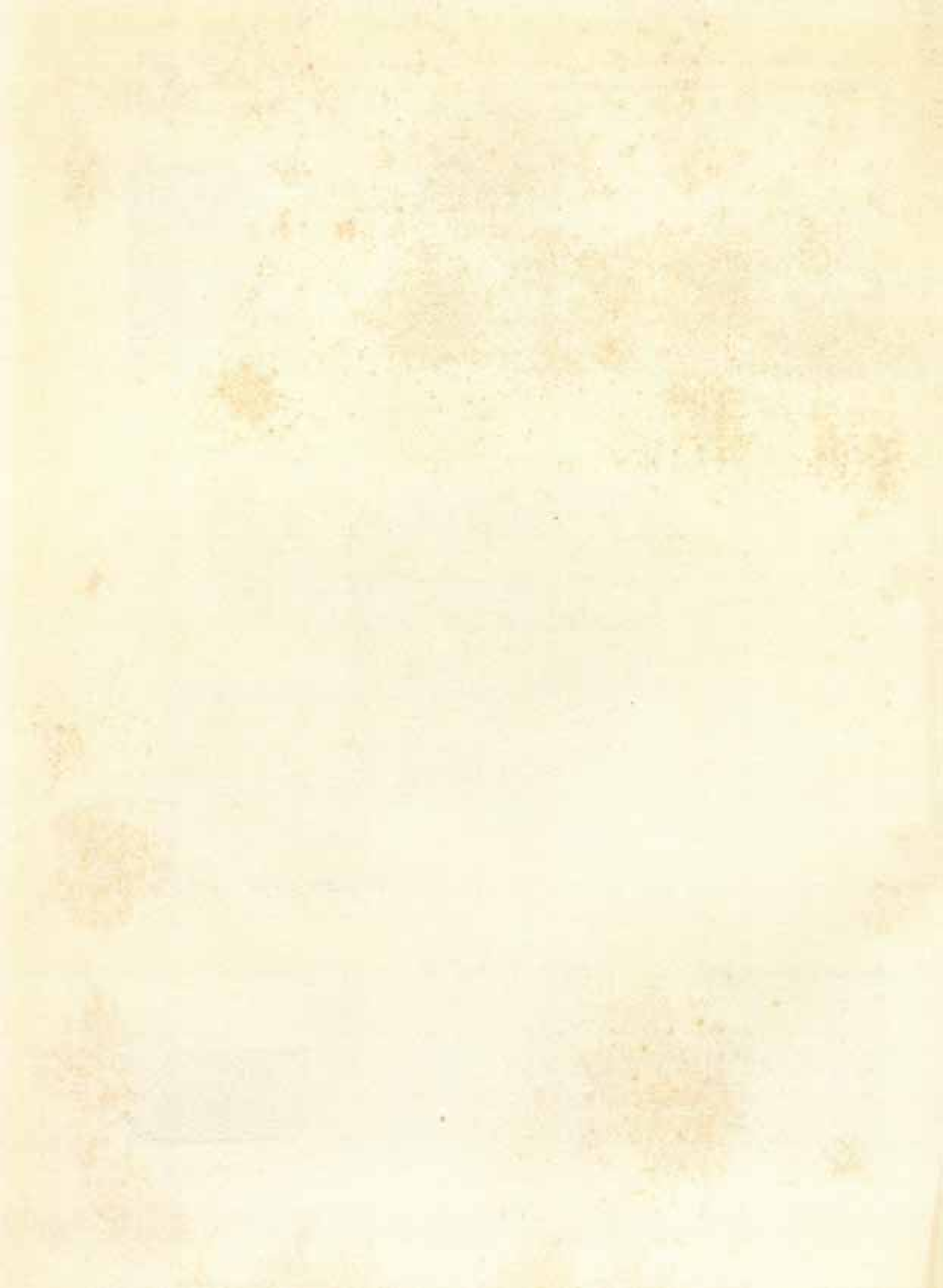
470



472



474



Nach Mackay, I. 338 f. könnte es sich hier um das Prototyp der Göttin *Durgā*, der blutgierigen Gemahlin des Gottes *Śiva*, handeln, die auf einem Tiger ritt. Außer dem Gotte *Ji*, *Jaë* ist dieses Siegelamulett offenbar auch dem proto-indischen Prototyp der Göttin *Durgā* (vgl. oben S. 44 und 75) geweiht: diese Gottheiten sollen den Träger des Amuletts aus den ihm etwa drohenden Gefahren erretten. Möglicherweise soll ihn *Ji* vor den ihm besonders seitens der proto-indischen „Durgā" drohenden Gefahren behüten.

463. *$ŠI_8$ ‖$Î_1$*
„Siegel *Î's*" (Einhorn);
Marshall, pl. 110, 274 (= Hunter, pl. 21, 413).

464. *$Ši_8$-e* ‖*Î*
„Siegel *Î's*"; Harappa-Inschrift Ann. Rep. 1924/5, pl. 28, 19.

465. Auch sonst mögen vereinzelte -Zeichen, wie z. B. das auf dem Gefäß Mackay, pl. 63, 1 befindliche, den Gott *I* meinen. Siehe ferner

466. Vs. *$ŠI_{11}$* „Siegel (Einhorn mit Krippe);
Rs. *Î* (?) *Î's*".
Mackay, pl. 89, 377.

Es ist allerdings unsicher, ob das Zeichen hier nicht vielmehr einen Baum darstellen soll, der übrigens ebenfalls den Gott *Jaë* meinen könnte.

467. (...) *$ŠI_8$ ‖I_3* (.. ?)
(Elefant); Marshall, pl. 112, 372 (siehe hier Taf. XIX).

Es ist ungewiß, ob auf das Zeichen i_3 noch etwas folgte oder nicht.

Endlich bleiben noch Belege für die Namensform **Jâu, Jaû, Jawe** zu besprechen, deren auslautendes *u*, bzw. — vor der Partikel *-e* — *w* zweifellos die semitische Nominativendung *-u* repräsentiert; vgl. bereits oben S. 49. Siehe die folgenden Inschriften:

468. *Ja_9-a-ú*
„*Jâu*" (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 87, 225 (siehe hier Taf. XIX).

Das vorliegende Amulett ist sehr sorgfältig und in monumentalem Stil ausgearbeitet.

469. $ŠI_{24}$ *ⁱJa-ū*
„Siegel *Jaû*'s", (Einhorn mit Krippe);
Mackay, pl. 89, 361.

Diese Stelle beweist, daß das Zeichen , trotz des Bestandteiles *i*, die Lesung *ja* hat. Eine Lesung desselben wie *jai* ist unmöglich, denn eine Namensform wie *Jajū* dürfte ausgeschlossen sein. Andererseits ist auch eine Lesung *ija* unwahrscheinlich, da ein *Ijau* bisher unbelegt ist. Vergleiche auch oben S. 74, Nr. 351. Vielleicht bezieht sich das Zeichen *i* auf das anlautende *j* von *ja* (siehe bereits oben S. 24 f.). Wir werden dieses Zeichen zwecks Unterscheidung von anderen, ähnlichen, am besten mit *ⁱja* umschreiben.

470. *Já-ū-e*
$ši_{15}$-tà
„*Jauwe*'s Siegel", (Büffel mit Trog);
Mackay, pl. 82, 696 (siehe hier Taf. XIX).

Das lange *ū* können wir zwischen zwei Vokalen in der zusammenhängenden Umschrift vielleicht durch ein *uw* ausdrücken. Mit dieser Inschrift vergleiche man

471. *Já-u-è-è*
$ši_{20}$-tà
„*Jawê*'s Siegel" (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 106, 101 (= Hunter, pl. 17, 341).

Aus diesen beiden Inschriften ergibt sich nicht nur die Gleichung = = *e* (vgl. Arch. Or. 12, 246), sondern auch die Gleichung = = *ši* (vgl. ibid. 251).

472. *Já $ši_{50}$-í* ‖ *Jà-ú-e*
„Hier (ist) Siegel *Jawe*'s", (Einhorn mit Krippe);
Marshall, pl. 105, 58 (siehe hier Taf. XIX; = Hunter, pl. 13, 249).

Das Zeichen [Zeichen] ist wohl ein mit dem sog. Dorn (= Länge des Vokals) versehenes Zeichen [Zeichen], [Zeichen], welch letzteres ich mit Rücksicht auf [Zeichen] [Zeichen], *Ši*₅₀-*ja* (vgl. Arch. Or. 12, 258), weiter auf Arch. Or. 12, 238 Nr. 117 usw. *ši*, und zwar jetzt *ši*₅₀ lesen möchte; die Umschrift *ši*₉ der letzteren Stelle ist überholt. Das Zeichen [Zeichen] wäre dementsprechend *šī*₅₀ zu transkribieren.

473. [Zeichen] (...?) (... ?) *Jà-ú-e*
(Einhorn mit Krippe); Mackay, pl. 97, 562.

474. [Zeichen] *ŠI*₈ ‖*Jà-ú-e-ī*₂
„Siegel *Jaweī*'s";
Marshall, pl. 114, 494 (siehe hier Taf. XIX; = Hunter, pl. 6, 110).

Unsicher ist die Form **Jawej[a?]** in der Inschrift:

475. ... [Zeichen] (?) [Zeichen] *Šiᶦ*₁- ‖*já Já-u(?)-e-j[á?]*
„Siegel *Jawej[a?]*'s";
Marshall, pl. 112, 391 (= Hunter, pl. 6, 118).

Das Zeichen [Zeichen] *šiᶦ*₁ ist wohl zu den Zeichen [Zeichen], [Zeichen], [Zeichen] *šiᶦ*₁, Arch. Or. 12, 248, Nr. 37 zu stellen: in diesem Falle ist ein kleines *i*-Zeichen, das bei den letzteren Zeichen unterhalb des Hauptzeichens untergebracht wurde, oberhalb desselben angebracht worden. Da hier das Zeichen [Zeichen] *i* darüber geschrieben wurde, so sei für das neue Zeichen einstweilen die Umschrift *šiᶦ*₁ vorgeschlagen. Das am Schluß der Inschrift ergänzte Zeichen [Zeichen] *já* ist unsicher.

4. Das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Namensformen des Gottes Jaë zueinander.

Betrachten wir diese verwirrende Reihe der Namensformen des Gottes *Jaë*, so ließe sich wohl denken, daß die Ausgangsform dieses Namens etwa *Jajaš* (S. 60 f.) war, dessen vermutliche Etymologie („Schreiter, Marschierer, Wanderer") ich oben S. 48 gegeben habe. Neben *Jajaš* kam auch *Jaja, Jâja, Jajâ* (S. 62 ff.) vor, das durch die Partikel *-e*

zu *Jajaë*, *Jâjaë* (S. 65 ff.) erweitert werden konnte.[1]) Die Form *Jajaëš* (S. 61 f.) mag dann sekundär von *Jajaë* abgeleitet worden sein. Daneben mag aus *Jajaš*, bzw. *Jajaëš* weiter auch *Ješ* (S. 58) entstanden sein. Aus *Ješ* wird vielleicht weiter *Jaiš*, *Jaîš* (S. 71 f.), *Jai*, *Jâi*, *Jaî* (S. 72 ff.); auch an *Jai*, *Jâi* kann die Partikel *-e* herantreten, sodaß ein *Jaië*, *Jâië* (S. 74 f.) entsteht. *Jaš*, *Jâš* (S. 67 ff.) wird sich vielleicht aus *Jajaš* oder *Ješ* weiter entwickelt haben. Zu *Jaš*, *Jâš* bilden *Ja* und *Jâ* (S. 69 ff.) die *š*-losen Formen, die anscheinend auch ihrerseits wiederum die Partikel *-e*, *-eï* annehmen können, sodaß sich die Formen *Jaë*, *Jaê*, *Jâê*, *Jaëi* u. ä. (S. 76 ff.) ergeben. Durch Hinzufügung der Nominativendungen *-š*, bzw. *-n* entstehen die Formen *Jaëš* (S. 76), bzw. *Jaën* (S. 57). Dieses *Jaë* dringt anscheinend auch in den Stamm *Jaja-* ein, sodaß *Jaëjaš*, *Jâëjaš*, *Jaëja*, *Jâëja*, (S. 87 ff.) entsteht. In *Jaija* (S. 75) liegt möglicherweise wiederum der oben erwähnte Stamm *Jai-* vor.

Vor die bisher erwähnten Formen tritt vielfach der „Artikel" *i-* hinzu: *Ijâjaš*, *Ijaja* (S. 67), *Ijai* (S. 59), *Ijaijaë* (S. 75 f.), *Ijaë*, *Ijaëi*, *Ijaëja* (S. 90 ff.), *Îja* (S. 71).

Ein umgelauteter Stamm *Je-* liegt in *Jejaš*, *Jejaë* (S. 95), *Ješ*, *Jê*, *Je* (S. 92 ff.) und *Jetaš* (S. 96) vor. Die schwächste Form dieses Gottesnamens ist *Ji*, *Î*, *I* (S. 96 f.); vgl. lat. *eo*, *it*, Perf. *ii*, aksl. *i-ti* „gehen".

Eine wohl semitisierte Namensform ist *Jau*, *Jaû*, *Jawe*, *Jâwê*, *Jaweî* (S. 97 ff.). In *Jawej*[*a*?] (S. 99) ist dem Namen *Jau* neben der Partikel *-e* noch anscheinend ein Suffix *-ja* (babylonischen Ursprungs? S. 15) angehängt worden. Ob und inwieferne dieses Suffix *-ja* in den oben genannten Formen des in Rede stehenden Gottesnamens vorliegt, wird sich zur Zeit kaum entscheiden lassen.

Die vorstehenden Ausführungen sind natürlich nur ein erster Versuch, die zahlreichen Namensformen dieses Gottes einigermaßen zu ordnen. Die Zukunft wird hoffentlich eine klarere Erkenntnis der Zusammenhänge zwischen den einzelnen Formen bringen.

5. Die bildlichen Darstellungen der Siegelamulette des Gottes Jaë.

Wir haben im Vorstehenden sämtliche erreichbare Belege für den Gottesnamen *Jaë* zusammengestellt. Es sind 309 proto-indische Inschriften. Die Gottheit *Kuši* wird auf rund 90 (die Arch. Or. 12, 243 gegebenen Zahlen sind hiernach zu berichtigen) Siegelamuletten genannt. Auch die anderen proto-indischen Gottheiten erreichen auf den Siegelamuletten,

[1]) Dieses *-aë* kann wohl nicht als eine Art Umlaut von *a* zu *aë* betrachtet werden, da dieses *-e* ja auch bei *i* (*Kušië*), bei *u* (*Jaue*, *Jawe*) und auch bei Konsonanten (*Nataš-e*) steht.

soweit ich sehe, bei weitem nicht die hohe Zahl der Erwähnungen *Jaë*'s. Der Gott *Jaë* ist — wohl als Schutzgott — der populärste, auf den Siegelamuletten am häufigsten genannte Gott des proto-indischen Pantheons gewesen. Auf 137 von diesen Siegelamuletten (auch Gefäßen) findet sich dieser Gottesname ohne eine begleitende Tierdarstellung. Auf 108 Siegelamuletten findet sich das sogenannte Einhorn, der Ur, abgebildet. Ein ungefähr ähnliches Verhältnis läßt sich auch bei den Darstellungen des Einhorns auf den Siegelamuletten *Kuši*'s beobachten. Zweifellos repräsentierte das Einhorn die Hauptgottheit der Proto-Inder. Interessant ist es, daß das Einhorn auf den Kupferamuletten nur zweimal, und zwar beide Male (Nrn. 395 und 396 auf S. 82 f.) neben dem Gotte *Jâê* vorkommt. Ist somit das Einhorn, der Ur, das heilige Tier des Gottes *Jâê* gewesen?

Zwölfmal ist der kurzhörnige Stier neben dem Gotte *Jaë* vertreten: Nrn. 95, 172, 175, 195, 294, 315, 321, 364 (hier wird auch *Šiëûš* genannt), 386, 423, 426, 437. Achtmal wird der brahmanische Stier, der Zebu, dargestellt: Nrn. 317, 318, 324, 374, 399, 416, 439, 457. Je fünfmal wird ein Stier(?) mit Spiralhörnern (Nr. 443), ein Elefant (Nrn. 311, 314 — hier wird auch *Ikuja* genannt —, 348, 380, 467), eine Ziege mit horizontalen Spiralhörnern (Nrn. 122 — hier wird auch *Kuššija* genannt —, 288 — hier wird auch *Taë* genannt —, 365, hier wird auch *Šiëûš* genannt) wiedergegeben. Viermal erscheint neben diesem Gottesnamen ein Gavial (Nrn. 259, 96 auf S. 71, 353, 436), je dreimal ein Büffel (Nrn. 404, 448, 470; in Nr. 322 tötet hingegen ein Mann einen Büffel mit dem Speere) und ein Nashorn (Nrn. 357, 411, 445). Zweimal erscheint neben diesem Gottesnamen ein dreiköpfiges Mischtier, das vermutlich drei Götter repräsentiert (Nrn. 326 A, genannt die Götter *Aëš*, *Jaš* und *Akuntaja*, und 462). Für ein anderes Mischtier mit Hörnern, Elefantenrüssel und hochgerichtetem Schweif siehe Nr. 385. Ein Steinbock oder eine Ziege erscheint neben dem Gotte *Jâ* auf Nr. 334. Wilde Tiere, die anscheinend dem Reiche *Kuejaš*-Śiva's, des „Töters", und seiner Gattin angehören, erscheinen neben unserem Gotte in den Nrn. 358 (Tiger), 421 (Tiger, hier wird auch *Išië* genannt) und 462 (Mischwesen aus einer gehörnten Göttin mit einem Tiger, vielleicht die Gemahlin des Gottes *Kuejaš*). Beachte weiter das Doppeltier der Nr. 397 (vgl. hierzu Nr. 238 A) und die Nr. 289 (Stier, eine Kuh begattend).

Sehr deutlich treten die Beziehungen des Gottes *Jaë* zu der Vegetation und insbesondere zu dem Baume, der die Menschen vor den wilden Tieren rettet, aus den Amuletten Nrn. 247, 254, 255 A und 256 A hervor; vgl. vielleicht auch die Gottheit in der mit den Pipal-Blättern ausgeschmückten Zelle des den Namen *Jajaë* tragenden Amuletts Nr. 316. Auch *Jaë*, *Jawe* mag ähnlich, wie der alttestamentliche *Jahwe-Jaja*, ein „Bewohner des Dornbusches" — genauer des Baumes — (siehe oben

S. 51) gewesen sein; vgl. bis zu einem gewissen Grade die Nrn. 247, 251, 252, 253. Das wichtige Amulett Nr. 256 A illustriert in geradezu geistreicher Weise — durch zwei entgegenschreitende Fußstapfen, wie auch durch das Sonnenschiff — die Wanderung des Sonnengottes *Jaë*, *Jajas* „des Schreiters", „des Wanderers", seine „drei Schritte" durch das Weltall, die ihn als das Prototyp des altindischen Gottes Vishnu erscheinen lassen. Sein Sonnenschiff wird auch auf dem Amulett Nr. 256 E dargestellt.

Ein magisches Geflecht in der Gestalt einer Acht befindet sich auf dem Amulett Nr. 114, das auch den Gott *Ikuši* nennt.

NACHTRÄGE.

Zu S. 50, Anm. 1 und zu S. 62:

Man vergleiche jetzt auch den westsemitischen, amorräischen Eigennamen aus einem Texte von Ras-Šamra *Bn-Jj*, eig. „Sohn des *Jaja*" Revue d'assyriologie 37 (1940), 117, IV 14; cf. auch *Bn-Jjn* ibid. 25, IX 25, „Sohn des *Jajân*", was eine Nebenform zu *Bn-Jj* sein dürfte (s. Thureau-Dangin ibid. 100). Siehe weiter die Eigennamen *Ja-ja-a*, *Ja-ja-tum*, *Ja-ja-um* und *Ja-ja-mu* Chiera, University Museum Publications XI/$_2$, pl. 38, II 36—39 und Thureau-Dangin, l. c. 117, Anm. 11.

Zu S. 60 und 67:

Sehr wichtig scheint mir das Faktum zu sein, daß der Name und der Kult des Gottes *Jajaš*, *Ijajaš* auch bei den Keilschrift-Hethitern vorkommt: siehe die Nennung des Gottes ^{ilu}*I-ja-ja-aš* in dem Boghazköi-Text Keilschrifturkunden aus Boghazköi 12, 2, Rev. III. 7. Ein anlautendes *i-ja-* konnte in der hethitischen Keilschrift auch die Silbe *ja-* ausdrücken; siehe z. B. heth. *i-ja-at-ta-ri* „er geht", von der Wurzel ai. *yâmi* „gehe, fahre" (vgl. S. 48). Die angeführte Stelle kann wohl als eine wichtige Bestätigung unserer Lesung des Namens *Jajaš*, bzw. *Ijajaš* in der proto-indischen Schrift gelten. Auch eine hethitische, nesische Königin führt nach Keilschrifturkunden aus Boghazköi 11, 8, II. 9 den Namen ^{SAL}*I-ja-ja-an*.

SCHICHTUNG DES ṚGVEDA.

BESTIMMUNG DES RELATIVEN ALTERS DER LIEDER DES ṚGVEDA MIT HILFE ZAHLENMÄSSIGER BERECHNUNG. I.

Von

Pavel Poucha.

EINFÜHRUNG.

Jeder, der sich mit der Sanskritliteratur, besonders aber mit ihrem ältesten Zeitraum, der Literatur des sogenannten vedischen Zeitalters, näher befaßt hat und vom Studium moderner indogermanischer Sprachen und Literaturen, insbesondere ihrer europäischen Zweige, zum Studium des Sanskrit übergegangen ist, ist, nachdem das anfängliche Staunen über die Vielfältigkeit der sprachlichen, bildlichen und metrischen Mittel dieser ältesten Literatursprache des gesamten Indogermanentums abgeflaut ist, unangenehm von der bekannten Tatsache berührt worden, daß es da keine feste Zeitbestimmung gibt, die wenigstens einigermaßen genau erscheinen würde. Zwar kann man im großen und ganzen von einer relativen Chronologie auch in den ältesten Zeitabschnitten der Geschichte der Sanskritliteratur sprechen, aber sie ist eben nur sehr relativ.

So verhält sich die Sache auch bei dem vorzüglichsten und erhabensten Denkmal aller Indogermanen, dem Ṛgveda. Hier ist es z. B. sicher, daß einzelne Bücher des Ṛgveda von sehr verschiedenem Alter sind, es steht aber ebenso fest, daß mancher Forscher das einzelne Buch oder Lied zeitlich höher als ein anderer setzen möchte, obwohl die dafür angeführten Gründe oft nicht ausreichend oder manchmal auch sehr anfechtbar sind. Lasse man beiseite die diesbezüglichen verschiedenen Versuche, die bei *W. Wüst*, Stilgeschichte und Chronologie des Ṛigveda, angeführt und kritisch gewertet sind. Ihr Wert besteht hauptsächlich in der scharfen Beobachtungsgabe der mit diesem gewaltigen Stoffe eng vertrauten Forscher. Aber man muß sich durch ihre hohe Autorität bezwungen fühlen, wenn man keine genaue Begründung dieser Thesen findet und dennoch an ihre Gültigkeit glauben will. Die wahre Wissenschaft strebt jedoch immer darnach, daß ihre Thesen bewiesen werden. Denn es ist zwar von vornherein sicher, daß nicht nur einzelne Bücher des Ṛgveda in Bezug aufeinander verschieden alt sind, so daß man auch ein verschiedenes Alter einzelner

Lieder innerhalb einzelner Bücher annehmen muß, sondern auch, daß das einzelne Lied gleichfalls sehr oft aus älteren und jüngeren Teilen zusammengesetzt ist oder Einschiebsel enthält; es fehlten aber bisher überzeugende Beweise für diese allgemein angenommene Voraussetzung, da bisher kein Versuch gemacht worden ist, alle Lieder des Ṛgveda einer Schichtung zu unterziehen.

Nichtsdestoweniger gibt es m. E. Mittel, die es auf eine ziemlich genaue und wissenschaftlich unanfechtbare Weise ermöglichen, zum erstrebten Ziel — Bestimmung des relativen Alters aller Lieder des Ṛgveda ohne Rücksichtnahme auf die Grenzen, die durch die Einteilung des Ṛgveda in Bücher von alters her gezogen zu sein scheinen — zu gelangen oder wenigstens näher zu kommen. Es ist ein wichtiges Ziel, denn jedem, der sich mit dem Ṛgveda befaßt, muß daran gelegen sein, altes und älteres, junges und jüngstes Gut unterscheiden zu können.

Was nun das, was in dieser Hinsicht bisher geleistet worden ist, betrifft, so gibt es nur drei Werke, die im wesentlichen zu einer genaueren Schichtung des gesamten Ṛgveda auf ihre Weise beigetragen haben. Es sind: 1. *E. V. Arnold,* Vedic Metre in Its Historical Development, Cambridge 1905, 2. *M. Bloomfield,* Ṛig-Veda Repetitions. The repeted verses and distichs and stanzas of the Ṛig-Veda in systematic presentation and with critical discussion, 2 Bde., Cambridge (Mass.) 1916 (Harvard Oriental Series XX und XXI), 3. *W. Wüst,* Stilgeschichte und Chronologie des Ṛigveda, Leipzig 1928 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVII 4).[1]

Diese drei Schriften, d. h. die Ergebnisse, zu denen ihre Verfasser gekommen sind, zusammen kombiniert mitsamt der Ausgabe der Hymnen des Ṛigveda von Theodor *Aufrecht* und Hermann *Grassmanns* Wörterbuch zum Ṛig-Veda bilden die Grundlage, auf der folgende Forschung aufgebaut ist. Denn ich bin in der Zeit, in der ich über die Methode der Erforschung der relativen Chronologie der Lieder des Ṛgveda nachgedacht habe, zur Überzeugung gekommen, daß es nur auf folgende Weise geschehen kann:

Der Grundgedanke,

aus dem diese Arbeit hervorgegangen ist, ist folgender: Wenn man alte, untergehende Wörter und neue, produktive, weiterlebende Wörter in ein-

[1]) Von diesen drei Forschern ist *Bloomfield* der einzige, der sich mit seiner statistischen Methode so gut abgefunden hat, daß er vergaß, der ursprünglichen Ursache nachzugehen, w a r u m diese Wiederholungen überhaupt stattgefunden haben. Wenn man aber streng methodisch vorgeht, ist es nicht nur leicht, die Ursache dieser Wiederholungen ausfindig zu machen, sondern man gewinnt dabei noch Einsicht in das Wesen der vedischen Poetik. Siehe darüber Exkurs I.

zelnen Liedern zusammenstellt und ihr gegenseitiges zahlenmäßiges Verhältnis berechnet, muß es möglich sein, mathematisch genau feststellen zu können, ob das betreffende Lied alt oder jung sei oder auf welcher Stufe es zwischen diesen Extremen stehe. Mit der Vorliebe der vedischen Dichter für Archaismen, also mit einer künstlichen Archaisierung der Sprache des Ṛgveda, kann und braucht man als mit einem entscheidenden Faktor nicht zu rechnen, da man doch beim einzelnen Worte nicht gut bestimmen kann, ob es sich um einen archaischen, aber noch gebräuchlichen Ausdruck handelt, oder ob es eine künstliche Archaisation ist. Beim Gegenüberstellen alter und junger Ausdrücke wird sich dann beim endgültigen Einreihen des einzelnen Liedes in die zu bestimmende Altersstufe von selbst ergeben, was als Archaismus und was als wirklich altertümlich zu betrachten ist. Dann muß man Wiederholungen in Rechnung stellen und noch eine feste Grundlage zu gewinnen trachten, aus der hervorgehend man die Einzelergebnisse vergleichen könnte. Wie das durchgeführt wurde, besagt das Folgende.

Die Methode der Vorarbeiten.

Zuerst war es notwendig, genau in *Grassmanns* Wörterbuch alle einzelnen Wörter und Formen einzutragen (denn die Stellen sind in den betreffenden Büchern, d. h. bei *Arnold* und *Wüst*, nicht angeführt), die 1. nach dem Ergebnis von *Arnolds* Forschung bestimmt als alt anzusehen sind, 2. solche, die nach *Wüsts* Bestimmung jung oder produktiv, also weiterlebend sind oder nur als ἅπαξ λεγόμενα vorkommen, 3. solche, die nach *Arnold* jünger sind, 4. solche, wo die Ergebnisse *Arnolds* und *Wüsts* gegeneinander sprechen, wo es also unentschieden ist, ob das betreffende Wort obsolet, aussterbend, oder jung, produktiv, ist, 5. endlich Wörter, die m. E. als jung anzusehen sind. Dies geschah mit farbigen Stiften, und zwar so, daß 1. rot, 2. schwarz (junge Wörter und Formen) und grün (ἅπαξ λεγόμενα), 3. blau, 4. rot und schwarz, 5. schwarz mit einem anderen Zeichen eingetragen wurde.

Als diese zeitraubende Arbeit fertig war, begann eine andere, nicht minder beschwerliche: man mußte das in *Grassmanns* Wörterbuch Eingetragene mit denselben Farben in *Aufrechts* Ṛgveda-Ausgabe Wort für Wort, Form für Form übertragen, wobei der ganze Ṛgveda Wort für Wort durchgemustert wurde. Eine gewaltige Leistung, wenn man erwägt, daß der ganze Ṛgveda samt den Vālakhilyas insgesamt 165.007 Wörter enthält. Weiter wurden hier noch *Bloomfields* Wiederholungen mit einem violetten Stift bezeichnet und am Rande die Stellen vermerkt, wo dieselbe Formel noch vorkommt. Über das betreffende Wort wurden endlich Zahlen ge-

schrieben, die nach *Grassmanns* Angaben die Bedeutungsverschiebung der einzelnen Wörter zum Ausdruck bringen. Denn auch das, ob ein Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung oder in einer späteren im betreffenden Liede vorkommt und den wievielten Teil der gesamten Wortzahl des Liedes solche ihrer Bedeutung nach fortgeschrittene Wörter ausmachen, sollte bei der Berechnung des Alters der einzelnen Lieder ins Gewicht fallen.

Endlich galt es, einen festen Stützpunkt zur mathematischen Berechnung des inneren relativen Alterswertes der einzelnen Lieder zu gewinnen. Er ist in *Wüsts* Berechnung der Zahl der Wörter der einzelnen Lieder gefunden worden.

Sieht man sich meine auf diese Weise durchgearbeitete Ausgabe des Ṛgveda an, so weiß man gleich, wo man es mit altem Gut, wo mit jüngeren Einschiebseln und Ergänzungen, wo mit einheitlich alten oder einheitlich jungen, wo mit aus verschiedenen Teilen zusammengeflickten Gesängen zu tun hat: einmal ist das einzelne Gedicht rot wie ein mit Blut beflecktes Tuch — da meldet sich gleich das alte arische vollblütige Erbgut — ein anderesmal ist es wieder ganz schwarz und blau — es kam da ein später Poet, der auch, gut oder schlecht, sich im Lobgesang hören lassen wollte — endlich ist es bunt wie eine Wiese im Sommer — man wird gewahr, daß es sich da um ein Gedicht aus der Übergangszeit handelt. Aber es kommt noch anderes vor: der eine Teil des Gedichtes — einmal ist es der Anfang, ein anderesmal der Schluß, aber auch die Mitte kann es sein — ist rot, der andere schwärzlich-blau oder schwärzlich-grün; da hat es wieder einer versucht, ein altes Fragment auszubessern oder zu ergänzen.

Wenn man nun nach Abschluß dieser Vorarbeiten zur eigentlichen Berechnung des relativen Alters der einzelnen Lieder vordringen wollte, mußte man sich zuerst folgende Liste zusammenstellen, wo die bisherigen wichtigsten Einzelergebnisse — hierher aus meiner durchgearbeiteten *Aufrecht*schen Ausgabe übertragen — verzeichnet sind.

Tabellarische Übersicht der Ergebnisse der Vorarbeiten.

Erklärung.

Die Zahlen vor der ersten Spalte, 1, 2, 3 usw., bezeichnen die *Anuvākas*, (1) (2) (3) die *Adhyāyas*, [1] [2] [3] usw. die *Aṣṭakas*, die dann im Text der Tabelle folgendermaßen abgeteilt sind: die *Anuvākas* durch ...., die *Adhyāyas* durch ————, die *Aṣṭakas* durch — · — · —. Die Zahlen in der ersten Spalte sind die fortlaufenden Zahlen der Lieder, wie sie bei *Grassmann* gebraucht werden. Die *Vālakhilyas* sind zwar im VIII. Buche eingereiht, aber sie werden unter der Zahl 1018—1028 angeführt. Die Buchstaben über den Spalten bedeuten folgendes:

a die fortlaufende Zahl des Liedes im einzelnen Buche; dieses ist mit einer römischen Zahl bezeichnet und zwischen einzelnen Büchern ist eine Zeile freigelassen;

b die Zahl der Wörter im betreffenden Gedichte;

c die absolute Zahl alter Wörter im Liede;

d die relative Zahl alter Wörter im Liede, wie sie herauskommt nach Abziehen derjenigen alten Wörter, die in wiederholten oder anderswo zu wiederholenden Abschnitten vorkommen;

e die Zahl der jungen oder produktiven Wörter nach *Arnold* und *Wüst*;

d—e die Differenz zwischen der relativen Zahl der alten und der Zahl der jungen Wörter; + bezeichnet das Übergewicht der alten, — dasjenige der jungen Wörter, 0, daß beide Zahlen einander gleichen;

f die Zahl der Wörter, deren ursprüngliche Bedeutung nicht verschoben ist;

g die Zahl der Wörter, deren ursprüngliche Bedeutung verschoben ist;

h die Zahl der Wörter, deren Alter fraglich ist, d. h. solcher, wo — nach meiner Zusammenstellung in *Grassmanns* Wörterbuch — die Meinungen *Wüsts* und *Arnolds* auseinandergehen;

i die Zahl der Wiederholungen;

j die Zahl, die dem Liede nach der nachfolgenden II. Übersicht, S. 138 ff., gebührt, d. h. je nach dem, in welche von den dort angeführten Gruppen es nach der Wortzahl gehört; **71** bedeutet, daß das Lied in der betreffenden Gruppe alt ist. Zugleich ist daraus — im Bereiche des einzelnen Buches — zu ersehen: 1. welche Lieder darin die ältesten sind, 2. welche Gruppen sie bilden, 3. wie solche in den Büchern zerstreut sind;

k diese Spalte ist nur bei denjenigen Liedern ausgefüllt, die mit einem * bezeichnet sind, das andeutet, daß in dem so bezeichneten Liede keine Wiederholung vorkommt (das Lied ist ohne Anknüpfung, isoliert), vgl. unten; *a* = die ältesten von solchen Liedern, *b* = die zweitältesten, *c* = die jüngsten, *d* = von mittlerem Alter und zwar: α = eher alt, denn alte Wörter sind da im Übergewicht, β = aus der Übergangszeit, γ = jüngeres Lied.

l hier werden nur solche Lieder angeführt, die entweder *j* = zu den jüngsten gehören, vgl. unten, oder *a* = zu den ältesten, vgl. unten, oder *m* = vom mittleren Alter sind.

TABELLE I.

		a I	*b*	*c*	*d*	*e*	*d-e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*	*l*
1(1)[1]	1	1	91	6	6	3	+ 3	88	3	—	4	60	—	—
	2	2	85	9	9	3	+ 6	73	12	—	2	54	—	—
	3	3	104	18	18	10	+ 8	84	20	2	3	73	—	—
2	4	4	103	7	6	10	+ 4	91	12	—	7	72	—	—
	5	5	104	10	7	4	+ 3	94	10	2	7	73	—	—
	6	6	96	10	10	8	+ 2	83	13	—	1	65	—	—
	7	7	96	7	4	9	— 5	81	15	2	5	65	—	—
3	8	8	102	18	16	8	+ 8	91	11	—	3	**71**	—	m
	9	9	102	11	9	10	— 1	86	16	2	4	71	—	—
	10	10	167	23	19	16	+ 3	145	22	1	7	**133**	—	—
	11	11	104	15	15	7	+ 8	91	13	—	4	**73**	—	m
4	12	12	115	11	6	8	— 2	113	2	—	15	84	—	—
	13	13	116	6	4	4	0	106	10	2	12	85	—	—
	14	14	117	17	14	9	+ 5	101	16	—	8	86	—	—
	15	15	113	7	6	8	— 2	108	5	—	7	82	—	—
	16	16	96	7	4	5	— 1	78	8	—	8	65	—	—
	17	17	83	9	7	2	+ 5	78	5	—	3	52	—	—
5	18	18	89	3	3	8	— 5	77	12	1	4	58	—	—
	19	19	95	5	3	3	0	89	6	1	2	64	—	—
(2)	20	20	71	8	8	5	+ 3	62	9	—	1	40	—	—
	21	21	58	3	2	3	— 1	52	6	—	5	27	—	—
	22	22	202	13	11	13	— 2	175	27	—	7	165	—	—
	23	23	251	12	6	32	—26	228	23	—	12	202	—	—
6	24	24	260	12	12	19	— 7	243	17	—	4	210	—	—
	25	25	215	15	14	20	— 6	195	20	—	6	176	—	—
	26	26	104	7	6	2	+ 4	90	14	—	4	73	—	—
	27	27	141	17	17	12	+ 5	130	11	2	1	**108**	—	m
	28	28	110	5	5	19	—14	102	8	—	1	79	—	—
	29	29	113	18	18	10	+ 8	102	11	—	2	**82**	—	m
	30	30	237	28	25	10	+15	210	27	2	8	**194**	—	m
7	31	31	342	31	31	34	— 3	295	47	2	1	258	—	—
	32	32	280	12	12	34	—22	256	24	1	6	221	—	—
(3)	33	33	274	19	15	27	—12	252	22	—	4	217	—	—
	34	34	239	15	13	20	— 7	206	33	1	9	**196**	—	m
	35	35	188	8	7	17	—10	170	18	—	2	152	—	—
8	36	36	323	27	25	18	+ 7	296	27	—	9	**251**	—	m
	37	37	164	16	15	11	+ 4	137	27	1	4	131	—	—
	38	38	155	18	18	18	0	142	13	1	1	122	—	—
	39	39	160	17	17	14	+ 3	146	14	1	3	127	—	—
	40	40	132	5	4	10	— 6	115	17	1	4	100	—	—
	41	41	97	5	4	6	— 2	91	6	—	4	66	—	—
	42	*42	106	10	10	9	+ 1	98	8	—	—	75	d a	—
	43	43	93	8	8	7	+ 1	77	16	1	1	62	—	—
9	44	44	190	13	11	11	0	166	24	—	9	154	—	—
	45	45	114	14	11	8	+ 3	100	14	1	7	83	—	—
	46	46	151	15	15	7	+ 8	124	27	—	3	118	—	—
(4)	47	47	151	13	7	7	0	130	21	—	14	118	—	—
	48	48	260	21	17	16	+ 1	236	24	1	7	210	—	—
	49	49	57	2	2	3	— 1	50	7	—	2	26	—	—
	50	50	138	9	9	18	— 9	37	13	—	1	105	—	—

		a	*b*	*c*	*d*	*e*	*d-e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*	*l*
10	51	51	280	30	30	24	+ 6	247	33	1	4	**221**	—	m
	52	52	287	28	28	25	+ 3	256	31	6	3	228	—	—
	53	53	203	18	18	16	+ 2	179	24	—	1	166	—	—
	54	54	215	27	20	15	+ 5	193	22	3	3	176	—	—
	55	55	151	19	18	9	+ 9	137	14	—	1	118	—	—
	56	56	119	15	14	10	+ 4	104	15	1	3	88	—	—
	57	*57	126	18	18	6	+12	116	10	2	—	**95**	b	m
11	58	58	161	22	19	10	+ 9	141	20	1	5	**128**	—	m
	59	59	117	15	13	18	— 5	103	14	—	3	86	—	—
	60	60	84	17	17	5	+ 2	72	12	1	2	53	—	—
	61	61	294	47	46	22	+24	254	40	2	2	235	—	—
(5)	62	62	219	38	36	17	+19	184	35	2	4	**180**	—	m
	63	63	180	40	36	8	+28	163	17	1	2	**144**	—	m
	64	64	256	35	33	27	+ 6	216	40	2	6	**206**	—	m
12	65	*65	97	21	21	9	+12	87	10	—	—	**66**	b	m
	66	66	100	21	21	9	+12	78	22	1	1	**69**	—	m
	67	*67	96	8	8	9	— 1	86	10	3	—	65	d γ	—
	68	68	95	14	14	9	+ 5	84	11	1	1	64	—	—
	69	69	96	21	21	8	+13	80	16	—	2	65	—	—
	70	70	104	16	16	10	+ 6	85	19	—	1	73	—	—
	71	71	200	33	33	9	+24	169	31	—	3	**163**	—	m
	72	72	179	17	15	10	+ 5	152	27	1	6	**143**	—	m
	73	73	182	31	31	17	+14	156	26	2	4	146	—	—
13	74	74	89	14	13	4	+ 9	81	8	1	2	58	—	—
	75	75	49	3	3	2	+ 1	45	4	—	1	18	—	—
	76	76	97	8	8	6	+ 2	89	8	—	1	66	—	—
	77	77	96	14	12	1	+11	82	14	1	2	65	—	—
	78	78	51	3	3	2	+ 1	49	2	—	1	20	—	—
	79	79	142	18	15	10	+ 5	130	12	2	6	109	—	—
	80	80	281	15	15	16	— 1	265	16	1	5	222	—	—
(6)	81	81	160	19	17	10	+ 7	151	9	—	6	127	—	—
	82	82	113	9	7	7	0	97	16	—	2	82	—	—
	83	83	116	5	5	15	—10	99	17	—	1	85	—	—
	84	84	287	23	19	20	— 1	261	26	2	10	228	—	—
14	85	85	221	21	21	15	+ 6	195	26	1	4	182	—	—
	86	86	97	12	10	5	+ 5	87	10	4	3	66	—	—
	87	87	114	8	8	10	— 2	98	16	—	1	83	—	—
	88	*88	103	16	16	14	+ 2	92	11	—	—	72	d α	—
	89	89	189	8	8	17	— 9	166	23	1	1	153	—	—
	90	*90	97	4	4	10	— 6	78	19	1	—	66	d γ	—
	91	91	325	28	26	20	+ 6	285	40	—	13	**252**	—	m
	92	92	283	29	27	21	+ 6	241	42	1	11	224	—	—
	93	93	171	14	13	11	+ 2	147	24	—	5	136	—	—
15	94	94	337	14	13	14	— 1	311	26	—	3	256	—	—
(7)	95	95	198	9	8	15	— 7	179	29	—	3	161	—	—
	96	96	156	21	18	11	+ 7	142	14	—	3	123	—	—
	97	97	90	1	0	5	— 5	86	4	—	2	59	—	j
	98	98	57	3	2	9	— 7	53	4	—	3	26	—	—
	99	99	18	0	0	2	— 2	16	2	—	1	1	—	j
	100	100	345	44	41	27	+14	291	54	2	5	261	—	—
	101	101	213	9	8	16	— 8	186	27	3	1	174	—	—
	102	102	219	21	19	20	— 1	186	33	1	4	180	—	—

		a	b	c	d	e	d-c	f	g	h	i	j	k	l
(7)	103	103	158	10	7	13	— 6	140	18	—	3	125	—	—
	104	104	189	21	19	18	+ 1	169	20	—	3	153	—	—
	105	105	352	21	19	19	0	334	18	1	7	265	—	—
16	106	106	136	11	10	6	+ 4	114	23	—	3	**104**	—	m
	107	107	107	6	3	1	+ 2	100	7	—	4	76	—	—
	108	108	236	8	7	24	—17	210	26	—	5	193	—	—
	109	109	143	7	6	14	— 8	123	20	1	1	110	—	—
	110	110	161	13	12	17	— 5	136	25	1	3	128	—	—
	111	111	95	14	13	5	+ 8	66	29	1	1	64	—	—
	112	112	501	53	50	38	+12	396	105	3	5	303	—	—
(8)	113	113	361	14	13	30	—17	321	40	1	7	271	—	—
	114	114	233	20	18	13	+ 5	211	22	—	4	191	—	—
	115	115	109	3	2	9	— 7	96	13	—	5	78	—	—
17	116	116	427	26	26	41	—15	361	66	3	3	292	—	—
	117	117	426	41	41	38	+ 3	340	86	—	9	291	—	—
	118	118	185	15	14	15	— 1	149	36	1	5	149	—	—
	119	*119	188	32	32	17	+15	158	30	3	—	**152**	b	m
	120	*120	158	13	13	14	— 1	148	10	—	—	125	d γ	—
18	121	121	284	46	45	21	+24	234	50	3	2	**225**	—	m
(1) [2]	122	122	255	40	40	33	+ 7	225	30	7	3	205	—	—
	123	123	234	8	8	14	— 6	211	23	—	3	192	—	—
	124	124	242	14	12	16	— 4	217	25	—	10	198	—	—
	125	*125	127	3	3	8	— 5	115	12	—	—	96	d γ	—
	126	*126	117	7	7	17	—10	104	13	—	—	86	d γ	—
19	127	127	298	40	37	23	+14	269	29	3	5	238	—	—
	128	128	211	26	24	14	+10	187	26	3	4	172	—	—
	129	129	311	42	42	14	+28	285	26	2	5	**247**	—	m
	130	130	257	40	38	15	+23	229	28	1	5	**207**	—	m
	131	131	187	26	26	9	+17	169	18	2	2	**151**	—	m
	132	132	172	15	14	8	+ 6	155	17	—	3	**137**	—	m
	133	133	117	8	8	23	—15	111	6	—	1	86	—	—
20	134	134	157	16	13	8	+ 5	132	25	—	5	**124**	—	m
	135	135	249	36	31	7	+24	213	36	—	8	**201**	—	m
	136	136	173	13	13	12	+ 1	151	22	1	5	138	—	—
(2)	137	137	72	10	10	2	+ 8	67	5	—	5	41	—	—
	138	*138	114	14	14	1	+13	109	5	1	—	**83**	b	m
	139	139	296	35	35	13	+22	269	27	2	3	**237**	—	m
21	140	140	254	18	17	29	—12	231	23	2	1	204	—	—
	141	141	258	38	38	23	+15	236	22	1	1	**208**	—	m
	142	142	159	21	20	11	+ 9	139	20	—	12	**126**	—	m
	143	143	156	14	14	10	+ 4	137	19	—	2	123	—	—
	144	144	142	15	12	11	+ 1	127	15	—	4	109	—	—
	145	*145	102	1	1	5	— 4	96	6	—	—	71	d γ	—
	146	146	84	9	9	11	— 2	77	7	—	1	53	—	—
	147	147	91	8	8	4	+ 4	81	10	—	2	60	—	—
	148	148	93	11	11	8	+ 3	75	8	—	2	62	—	—
	149	149	71	13	13	5	+ 8	60	11	—	1	40	—	—
	150	*150	38	5	5	2	+ 3	33	5	—	—	**9**	b	m
	151	151	182	27	27	4	+23	154	28	—	1	**146**	—	m
	152	152	118	8	8	15	— 7	107	11	1	4	87	—	—
	153	153	73	16	16	3	+13	59	14	—	1	**42**	—	m
	154	154	109	6	6	9	— 3	92	17	—	2	78	—	—

		a	b	c	d	e	d-e	f	g	h	i	j	k	l
21	155	155	110	10	9	8	+ 1	102	8	2	2	79	—	—
	156	*156	99	7	7	8	— 1	87	12	1	—	68	d γ	—
22	157	157	119	7	7	13	— 6	100	19	1	3	88	—	—
(3)	158	*158	117	17	17	11	+ 6	105	12	—	—	86	d α	—
	159	159	87	10	9	8	+ 1	71	16	1	4	56	—	—
	160	160	90	7	6	6	0	80	10	—	2	59	—	—
	161	161	288	5	4	35	—31	268	20	—	1	229	—	—
	162	162	419	8	7	85	—78	389	30	1	2	228	—	—
	163	163	239	4	3	27	—24	207	32	—	2	196	—	—
	164	164	991	10	10	182	−172	863	128	2	6	310	—	—
23	165	165	286	23	23	15	+18	262	24	3	2	227	—	—
(4)	166	166	277	24	24	29	— 5	239	38	3	3	219	—	—
	167	167	200	25	24	15	+ 9	80	20	1	3	163	—	—
	168	168	188	19	19	17	+ 2	165	23	—	3	149	—	—
	169	169	148	22	22	7	+15	131	17	1	2	**115**	—	m
	170	170	80	2	1	6	— 5	76	4	—	1	49	—	—
	171	171	107	6	6	6	0	99	8	—	2	76	—	—
	172	*172	30	2	2	4	— 2	27	3	—	—	4	d γ	—
	173	173	255	30	30	21	+ 9	225	30	—	1	205	—	—
	174	174	184	34	30	10	+20	165	19	3	5	**148**	—	m
	175	175	84	15	15	3	+12	75	9	1	2	**53**	—	m
	176	176	89	13	12	2	+10	78	11	1	7	**58**	—	m
	177	177	99	6	6	5	+ 1	80	19	—	5	68	—	—
	178	178	101	14	14	2	+12	95	6	2	1	**70**	—	m
	179	179	115	4	3	15	—12	105	10	—	2	84	—	—
24	180	180	193	22	22	15	+ 7	164	29	—	2	**157**	—	m
	181	181	164	18	18	14	+ 4	137	27	—	1	131	—	—
	182	182	148	10	10	15	— 5	126	22	1	2	115	—	—
	183	183	120	14	10	8	+ 2	107	13	—	7	89	—	—
(5)	184	184	107	11	10	7	+ 3	87	20	—	3	76	—	—
	185	185	198	13	13	9	+ 4	167	31	2	2	**161**	—	m
	186	186	210	17	17	18	— 1	185	25	—	4	**171**	—	m
	187	*187	132	10	10	17	— 7	124	8	—	—	100	d γ	—
	188	188	110	2	2	11	— 9	104	6	—	3	79	—	—
	189	189	146	19	19	11	+ 8	133	13	1	3	113	—	—
	190	190	146	21	18	15	+ 3	130	16	—	3	113	—	—
	191	191	238	2	0	77	—77	218	20	—	6	195	—	j
		II												
1	192	1	323	26	26	24	+ 2	283	40	1	4	251	—	—
	193	2	251	38	34	11	+23	219	32	1	4	**202**	—	m
	194	3	198	6	5	17	—12	165	33	—	5	161	—	—
	195	4	169	30	30	10	+20	147	22	—	1	134	—	—
	196	5	115	9	9	9	0	99	16	—	2	84	—	—
	197	6	87	15	15	3	+12	75	12	1	2	56	—	—
	198	7	58	4	3	10	— 7	54	4	—	2	27	—	—
	199	8	62	3	3	3	0	55	7	—	3	31	—	—
(6)	200	*9	106	5	5	4	+ 1	97	9	—	—	75	d α	—
	201	*10	95	7	7	14	+ 7	81	14	1	—	64	d γ	—
	202	11	202	45	44	20	+24	165	37	1	6	**165**	—	m
2	203	12	292	8	7	27	—20	250	42	—	7	233	—	—
	204	13	278	7	6	22	—16	255	23	1	2	220	—	—
	205	14	229	16	14	16	— 2	213	16	—	4	**187**	—	m

		a	b	c	d	e	d-e	f	g	h	i	j	k	l
2	206	15	191	11	7	13	— 6	182	9	—	3	155	—	—
	207	16	179	9	7	10	— 3	145	34	—	1	143	—	—
	208	17	180	16	14	11	+ 3	159	21	—	2	144	—	—
	209	18	172	10	8	12	— 4	155	17	—	4	137	—	—
	210	19	162	35	33	5	+28	137	25	2	2	**129**	—	—
	211	20	169	34	31	11	+20	152	17	—	3	**134**	—	m
	212	21	92	7	7	14	— 7	78	14	3	2	61	—	—
	213	22	112	17	17	11	+ 6	109	3	1	1	**81**	—	m
3	214	23	365	20	20	51	—31	318	47	3	7	272	—	—
(7)	215	24	332	20	19	42	—23	278	54	—	1	255	—	—
	216	25	102	8	8	7	+ 1	84	18	1	2	71	—	—
	217	26	82	8	8	6	+ 2	68	14	—	3	**51**	—	m
	218	27	310	24	23	24	— 1	265	45	1	6	246	—	—
	219	28	221	14	11	19	— 8	199	22	—	3	182	—	—
	220	29	138	7	4	7	— 3	130	8	2	2	105	—	—
	221	*30	214	18	18	15	+ 3	198	16	—	—	175	d α	—
	222	31	134	31	31	12	+19	105	29	1	1	**101**	—	m
	223	*32	134	9	9	12	— 3	121	13	—	—	101	d γ	—
4	224	33	272	29	29	24	+ 5	240	32	1	4	**216**	—	m
	225	34	277	43	43	16	+27	244	33	3	1	**219**	—	m
	226	35	282	17	17	26	— 9	248	34	—	5	223	—	—
	227	36	123	9	7	10	— 3	104	19	—	3	92	—	—
(8)	228	37	118	9	9	9	0	106	12	—	2	87	—	—
	229	38	217	10	8	25	—17	195	22	—	3	178	—	—
	230	39	161	2	2	21	—19	146	15	—	2	128	—	—
	231	40	95	1	1	23	—22	78	17	—	6	64	—	—
	232	41	218	19	17	16	— 1	192	26	1	12	179	—	—
	233	42	57	0	0	14	—14	52	5	—	3	26	—	j
	234	43	65	0	0	21	—21	54	11	—	1	34	—	j
		III												
1	235	1	406	33	33	30	+ 3	344	62	1	8	**284**	—	m
	236	2	268	42	42	18	+24	241	27	—	5	**213**	—	m
	237	*3	192	16	16	19	— 3	163	29	1	—	156	d γ	—
	238	4	202	15	14	14	0	185	17	—	9	165	—	—
	239	5	197	23	20	10	+10	169	28	—	5	160	—	—
	240	6	200	18	10	14	— 4	182	18	—	4	163	—	—
(1)[3]	241	7	200	18	15	15	0	168	32	1	2	163	—	—
	242	8	174	2	1	11	—10	154	20	1	4	139	—	—
	243	9	139	12	12	6	+ 6	130	9	—	6	**106**	—	m
	244	10	101	15	15	0	+15	90	11	—	9	**70**	—	a
	245	11	80	12	12	3	+ 9	70	10	1	4	**49**	—	m
	246	12	86	11	11	4	+ 7	76	10	—	2	**55**	—	m
2	247	13	95	11	10	5	+ 5	85	10	1	2	64	—	—
	248	14	131	19	19	5	+14	120	11	—	1	**99**	—	m
	249	15	131	20	17	7	+10	116	15	—	2	99	—	—
	250	16	91	15	14	8	+ 6	77	14	—	2	60	—	—
	251	17	93	11	10	6	+ 4	82	11	—	3	62	—	—
	252	*18	91	5	5	5	0	79	12	1	—	60	d β	—
	253	19	91	12	11	2	+ 9	80	11	1	2	60	—	m
	254	20	89	3	3	8	— 5	74	15	—	1	58	—	—
	255	21	78	4	4	8	— 4	74	5	—	1	47	—	—
	256	22	87	10	7	4	+ 3	79	8	—	1	56	—	—
	257	23	87	6	3	7	— 4	73	14	2	1	56	—	—

		a	*b*	*c*	*d*	*e*	*d-e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*	*l*
2	258	**24**	53	7	7	5	+ 2	49	4	—	2	**22**	—	m
	259	*25	66	7	7	2	+ 5	59	7	—	—	35	d α	—
	260	26	150	11	11	23	—12	125	25	1	2	117	—	—
	261	27	138	9	8	7	+ 1	112	26	—	6	105	—	—
	262	*28	68	0	0	7	— 7	63	5	—	—	37	c	j
	263	29	259	15	15	26	—11	224	35	2	3	209	—	—
3(2)	264	30	406	23	23	35	—12	354	52	1	6	284	—	—
	265	31	410	45	45	17	+28	353	57	3	8	287	—	—
	266	32	319	21	17	11	+ 6	300	19	—	6	250	—	—
	267	33	231	3	3	14	—11	206	25	—	2	189	—	—
	268	34	186	17	13	10	+ 3	153	33	1	7	150	—	—
	269	35	213	12	8	7	+ 1	187	26	—	5	**174**	—	m
	270	36	205	15	12	12	0	187	18	—	3	168	—	—
	271	37	106	14	14	13	+ 1	91	15	1	4	75	—	—
	272	38	181	16	13	15	— 2	155	26	—	2	145	—	—
4	273	39	160	10	7	6	+ 1	134	26	—	2	127	—	—
(3)	274	40	93	9	9	5	+ 4	88	5	—	4	62	—	—
	275	41	91	18	13	2	+11	82	9	2	4	**60**	—	m
	276	42	93	14	9	7	+ 2	86	7	—	5	62	—	—
	277	43	149	8	4	6	— 2	129	20	1	4	**116**	—	m
	278	44	75	3	3	3	0	66	9	—	2	44	—	—
	279	*45	80	4	4	8	— 4	69	11	—	—	49	d γ	—
	280	46	88	6	6	6	0	81	7	—	1	57	—	—
	281	47	94	4	4	5	— 1	88	6	—	3	63	—	—
	282	48	86	9	6	6	0	75	11	—	2	55	—	—
	283	49	89	14	11	3	+ 8	75	14	—	1	58	—	—
	284	50	90	11	4	5	— 1	75	15	1	3	59	—	—
	285	51	194	27	26	8	+18	171	23	—	4	**158**	—	m
	286	52	105	9	8	6	+ 2	98	7	—	4	74	—	—
	287	53	424	16	16	53	—37	389	35	3	8	290	—	—
5	288	54	396	29	27	29	— 2	353	43	1	9	280	—	—
	289	55	397	9	9	77	—68	264	33	—	5	281	—	—
(4)	290	56	146	12	11	10	+ 1	130	16	1	3	113	—	—
	291	*57	112	10	10	4	+ 6	97	15	—	—	81	d α	—
	292	58	167	13	13	8	+ 5	140	27	1	4	133	—	—
	293	59	121	9	9	9	0	110	11	1	6	90	—	—
	294	60	127	11	11	15	— 4	102	25	1	1	96	—	—
	295	61	122	10	10	7	+ 3	107	15	—	1	**91**	—	m
	296	62	186	18	18	15	+ 3	153	33	1	7	150	—	—
		IV												
1	297	1	381	39	38	21	+17	346	35	—	6	277	—	—
	298	2	366	56	56	19	+37	337	29	2	3	**273**	—	m
	299	3	290	21	21	18	+ 3	251	39	1	5	231	—	—
	300	4	284	24	23	14	+ 9	259	25	1	4	225	—	—
(5)	301	5	281	23	33	21	+12	237	44	—	3	222	—	—
	302	6	204	29	25	18	+ 7	186	18	—	6	167	—	—
	303	7	176	14	14	10	+ 4	154	22	2	5	**141**	—	m
	304	8	83	13	13	3	+10	76	7	—	4	**52**	—	m
	305	9	82	6	6	5	+ 1	77	5	—	2	51	—	—
	306	10	104	10	10	5	+ 5	82	22	—	1	73	—	—
2	307	11	107	9	9	10	— 1	98	9	2	1	76	—	—
	308	12	120	9	9	5	+ 4	115	5	1	3	89	—	—

		a	*b*	*c*	*d*	*e*	*d-e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*	*l*
2	309	13	90	4	4	10	— 6	78	12	—	3	59	—	—
	310	14	89	2	5	2	+ 3	81	8	—	6	58	—	—
	311	15	97	12	12	7	+ 5	90	7	1	1	66	—	—
	312	16	404	66	63	18	+45	350	54	2	7	283	—	—
	313	17	375	51	48	22	+26	337	38	1	6	275	—	—
	314	18	247	6	6	40	—34	234	13	1	4	199	—	—
(6)	315	19	193	21	16	15	+ 1	173	20	—	5	157	—	—
	316	20	214	28	25	11	+14	196	18	—	3	**175**	—	m
	317	21	211	20	17	12	+ 5	187	24	2	3	172	—	—
3	318	22	211	33	27	9	+18	178	33	1	5	**172**	—	m
	319	23	205	19	16	4	+12	176	29	2	3	**168**	—	m
	320	24	203	19	14	11	+ 3	179	24	1	3	**166**	—	m
	321	25	151	7	7	11	— 4	128	23	2	1	118	—	—
	322	26	123	15	14	6	+ 8	113	10	—	2	**92**	—	m
	323	27	107	17	17	2	+15	95	12	—	1	**76**	—	m
	324	28	94	15	13	5	+ 8	84	10	1	2	**63**	—	m
	325	29	88	14	13	3	+10	77	11	2	1	57	—	—
	326	30	262	20	18	15	+ 3	244	18	3	3	211	—	—
	327	31	153	25	25	3	+22	138	15	—	3	**120**	—	m
	328	32	254	28	28	8	+20	232	22	6	10	**204**	—	m
4(7)	329	33	210	6	6	16	—10	177	33	1	3	171	—	—
	330	34	201	20	19	7	+12	170	31	2	4	**164**	—	m
	331	35	155	7	7	16	— 9	136	19	2	2	122	—	—
	332	36	177	10	9	14	— 5	145	32	3	6	142	—	—
	333	37	123	18	15	11	+ 4	103	20	—	5	92	—	—
	334	38	182	17	17	20	— 3	166	16	1	1	146	—	—
	335	39	95	4	4	3	+ 1	77	8	—	3	64	—	—
	336	40	88	4	4	21	—17	84	4	2	1	57	—	—
	337	41	204	27	26	6	+20	172	32	1	4	**167**	—	m
	338	42	172	14	14	21	— 8	160	12	1	4	137	—	—
	339	43	138	10	10	6	+ 4	124	14	1	1	**105**	—	m
	340	44	129	4	3	6	— 3	112	17	2	6	98	—	—
	341	45	128	9	8	10	— 2	104	24	—	5	97	—	—
5	342	46	62	8	8	1	+ 7	54	8	—	6	31	—	—
	343	47	54	14	14	1	+13	43	11	—	4	**23**	—	m
	344	48	63	12	12	3	+ 9	52	11	—	2	**32**	—	m
	345	49	50	5	5	0	+ 5	48	2	—	6	**19**	—	a
	346	50	186	15	14	24	—10	162	24	1	6	150	—	—
(8)	347	51	189	8	7	11	— 4	164	25	1	2	153	—	—
	348	52	73	5	4	2	+ 2	60	13	—	3	42	—	—
	349	*53	133	8	8	16	— 8	113	20	1	—	101	d γ	—
	350	54	113	3	2	10	— 8	100	13	—	2	82	—	—
	351	55	158	16	15	5	+10	135	23	1	8	**125**	—	m
	352	56	96	10	8	3	+ 5	91	5	—	4	65	—	—
	353	57	122	0	0	16	—16	99	23	—	1	91	—	j
	354	58	197	9	9	15	— 6	172	25	—	2	160	—	—
		V												
1	355	1	219	17	15	8	+ 7	189	30	—	5	180	—	—
	356	2	234	11	11	21	—10	215	19	1	2	192	—	—
	357	3	224	20	20	5	+15	200	24	—	3	184	—	—
	358	4	189	16	11	13	— 2	171	18	—	8	153	—	—
	359	5	107	6	4	4	0	96	11	—	4	76	—	—
	360	6	177	28	18	3	+15	156	21	2	4	**142**	—	m

		a	*b*	*c*	*d*	*e*	*d-e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*	*l*
1	361	7	148	16	16	13	+ 3	133	15	1	1	115	—	—
	362	8	117	12	12	15	— 3	105	12	—	1	86	—	—
(1)[4]	363	9	105	17	16	7	+ 9	95	10	1	4	**74**	—	m
	364	10	108	18	18	2	+16	97	11	1	4	**77**	—	m
	365	11	117	7	7	2	+ 5	101	16	—	3	86	—	—
	366	*12	112	8	8	4	+ 4	96	16	—	—	81	d α	—
	367	13	62	6	6	2	+ 4	55	7	—	2	31	—	—
	368	14	55	2	2	0	+ 2	49	6	—	4	24	—	a
2	369	15	92	12	10	6	+ 4	80	12	—	1	61	—	—
	370	16	77	13	13	1	+12	68	9	2	1	**46**	—	m
	371	17	74	11	9	2	+ 7	67	7	—	3	**43**	—	m
	372	18	67	9	9	2	+ 7	59	8	3	1	**36**	—	m
	373	*19	65	7	7	8	— 1	55	10	1	—	34	d γ	—
	374	20	55	8	8	1	+ 7	49	6	—	2	24	—	—
	375	21	55	4	4	3	+ 1	53	2	1	4	24	—	—
	376	22	50	7	7	2	+ 5	48	2	1	4	**19**	—	m
	377	23	58	7	6	5	+ 1	48	10	—	3	27	—	—
	378	*24	33	4	4	0	+ 4	30	3	1	—	**7**	a	a
	379	25	121	14	13	6	+ 7	110	11	1	4	90	—	—
	380	26	84	11	7	5	+ 2	79	5	1	7	53	—	—
	381	27	86	6	6	13	— 7	78	8	—	1	55	—	—
	382	28	85	6	6	4	+ 2	79	6	—	1	54	—	—
	383	29	286	27	27	17	+10	263	23	1	5	**227**	—	m
	384	30	284	16	15	22	— 7	257	27	—	3	225	—	—
	385	31	253	23	22	11	+11	234	19	—	5	208	—	—
	386	32	222	21	21	15	+ 6	203	19	—	3	183	—	—
3(2)	387	33	189	20	20	13	+ 7	161	28	2	1	153	—	—
	388	34	173	16	16	26	—10	154	19	1	1	138	—	—
	389	35	109	17	17	3	+14	100	9	3	8	78	—	—
	390	*36	116	10	10	7	+ 3	103	13	1	—	85	d α	—
	391	37	92	5	4	8	— 4	84	8	1	2	61	—	—
	392	38	66	10	10	6	+ 4	63	3	—	1	35	—	—
	393	39	71	13	9	4	+ 5	64	7	1	4	40	—	—
	394	40	134	6	6	20	—14	107	27	1	5	102	—	—
	395	41	366	46	44	24	+20	307	51	4	5	273	—	—
	396	42	305	27	23	28	— 5	267	38	—	5	242	—	—
	397	43	287	29	29	22	+ 7	248	39	2	5	**228**	—	m
	398	*44	285	16	16	48	—32	257	28	—	—	226	d γ	—
4	399	45	201	18	17	9	+ 8	169	32	2	2	164	—	—
	400	46	164	12	12	8	+ 4	138	26	1	2	**131**	—	m
(3)	401	*47	121	7	7	9	— 2	104	17	—	—	90	d γ	—
	402	*48	96	4	4	6	— 2	85	11	1	—	65	d γ	—
	403	*49	93	9	9	2	+ 7	77	16	1	—	62	d α	—
	404	*50	68	6	6	11	— 5	58	10	—	—	37	d γ	—
	405	51	182	17	11	10	+ 1	159	23	1	8	146	—	—
	406	52	240	26	25	22	+ 3	218	22	5	2	197	—	—
	407	53	231	15	15	12	+ 3	200	31	1	2	189	—	—
	408	54	280	16	16	21	— 5	242	38	7	1	221	—	—
	409	55	192	7	7	6	+ 1	172	20	1	3	156	—	—
	410	56	144	12	12	6	+ 6	126	18	—	4	111	—	—
5	411	57	182	11	11	17	— 6	116	16	2	2	100	—	—
	412	58	138	13	12	15	— 3	126	12	1	2	105	—	—
	413	*59	160	14	14	13	+ 1	136	24	1	—	127	d α	—

		a	b	c	d	e	d-e	f	g	h	i	j	k	l
5	414	*60	148	11	11	9	+ 2	131	17	—	—	115	d α	—
	415	61	194	10	10	27	—17	175	19	2	1	158	—	—
	416	*62	153	2	2	20	—18	137	16	—	—	120	d γ	—
(4)	417	*63	124	3	3	12	— 9	105	19	—	—	93	d γ	—
	418	64	93	9	9	9	0	87	6	1	2	62	—	—
	419	65	83	10	10	3	+ 7	76	7	—	4	52	—	—
	420	66	74	10	10	8	+ 2	64	10	1	2	43	—	—
	421	67	67	5	5	5	0	56	11	—	6	36	—	—
	422	*68	49	3	3	3	0	46	3	—	—	18	d β	—
	423	69	66	3	3	5	— 2	57	9	—	1	35	—	—
	424	*70	43	3	3	4	— 1	40	3	—	—	13	d γ	—
	425	71	31	3	0	1	— 1	30	1	—	5	5	—	j
	426	72	32	6	5	1	+ 4	30	2	—	2	**6**	—	m
6	427	73	144	12	12	4	+ 8	123	21	1	4	**111**	—	m
	428	74	148	15	15	8	+ 7	132	16	1	1	115	—	—
	429	75	144	11	11	18	— 7	130	14	1	5	**111**	—	—
	430	76	96	9	6	4	+ 2	79	17	—	3	65	—	—
	431	77	87	5	3	8	— 5	78	9	—	1	56	—	—
	432	78	118	2	1	12	—11	107	11	—	4	87	—	—
	433	79	162	17	14	15	— 1	150	12	3	5	129	—	—
	434	80	104	5	4	12	— 8	86	18	1	4	73	—	—
	435	*81	100	4	4	11	— 7	89	11	1	—	69	d γ	—
	436	82	90	6	6	6	0	78	12	1	4	59	—	—
	437	83	182	4	3	26	—23	153	29	—	3	146	—	—
	438	*84	41	2	2	5	— 3	36	5	—	—	11	d γ	—
	439	85	156	10	7	7	0	144	12	—	5	123	—	—
	440	86	87	18	16	1	+15	74	13	1	6	**56**	—	m
	441	87	180	23	23	19	+ 4	161	19	2	2	144	—	—
		VI												
1	442	1	240	26	26	10	+16	208	32	1	9	197	—	—
(5)	443	2	170	28	28	9	+19	148	22	2	4	**135**	—	m
	444	*3	162	27	27	13	+14	146	16	3	—	129	d α	—
	445	4	155	25	25	12	+13	140	15	2	3	**122**	—	m
	446	5	126	12	12	9	+ 3	111	15	1	2	95	—	—
	447	6	118	19	19	6	+13	97	21	1	1	**87**	—	m
	448	7	122	10	10	14	— 4	103	19	—	3	91	—	—
	449	8	126	12	11	12	— 1	109	17	—	4	95	—	—
	450	*9	138	3	3	16	—13	127	11	—	—	105	d γ	—
	451	10	120	28	28	4	+14	99	21	1	2	**89**	—	m
	452	11	109	15	15	4	+11	94	15	1	2	78	—	—
	453	12	114	18	17	10	+ 7	107	7	—	2	83	—	—
	454	13	120	18	17	8	+ 9	102	18	—	1	89	—	—
	455	14	89	12	9	4	+ 5	78	11	—	2	58	—	—
	456	15	369	48	48	20	+28	332	37	1	6	274	—	—
2	457	16	499	63	63	31	+32	439	60	1	24	302	—	—
(6)	458	*17	282	40	40	12	+28	245	37	1	—	**233**	b	m
	459	18	284	37	37	19	+18	264	20	3	2	**225**	—	m
	460	19	234	25	25	12	+13	212	22	1	9	**192**	—	m
	461	20	242	44	44	16	+28	218	24	6	4	**198**	—	m
	462	21	229	16	16	15	+ 1	211	18	2	1	187	—	—
	463	22	197	23	22	23	— 1	174	23	2	1	160	—	—
	464	23	197	13	13	12	— 1	180	17	1	4	160	—	—

		a	*b*	*c*	*d*	*e*	*d-e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*	*l*
3	465	24	187	16	16	17	— 1	164	23	1	1	151	—	—
	466	25	175	23	23	8	+15	152	23	—	3	140	—	—
	467	26	150	32	29	8	+21	130	20	—	3	**117**	—	m
	468	27	148	15	15	16	— 1	140	8	—	1	115	—	—
	469	28	157	2	2	14	—12	140	17	—	2	124	—	—
(7)	470	29	115	16	16	7	+ 9	104	11	2	1	**84**	—	m
	471	30	99	10	10	1	+ 9	91	8	—	2	**68**	—	m
	472	31	90	13	13	6	+ 7	78	12	—	1	59	—	—
	473	32	80	16	12	9	+ 3	76	14	—	2	49	—	—
	474	33	95	18	18	3	+15	79	16	1	2	**64**	—	m
	475	*34	100	14	14	5	+ 9	94	6	2	—	69	d α	—
	476	35	95	11	10	8	+ 2	80	15	2	1	64	—	—
	477	36	90	14	14	6	+ 8	73	17	1	1	59	—	—
	478	*37	90	11	11	3	+ 8	78	12	1	1	59	d α	—
	479	*38	98	14	14	8	+ 6	73	15	—	—	67	d α	—
	480	*39	87	15	15	6	+ 9	72	15	2	—	56	d α	—
	481	40	105	11	11	5	+ 6	94	11	—	2	74	—	—
	482	41	101	7	7	8	— 1	93	8	1	1	70	—	—
	483	42	49	7	7	5	+ 2	47	2	—	1	**18**	—	m
	484	*43	54	4	4	2	+ 2	51	3	—	—	23	d α	—
4	485	44	408	50	50	21	+29	253	55	1	17	286	—	—
	486	45	345	50	50	14	+36	295	50	7	15	**261**	—	m
	487	46	227	32	32	13	+ 9	197	30	1	6	185	—	—
	488	47	542	35	35	54	—19	496	46	—	8	307	—	—
(8)	489	48	351	51	51	18	+33	319	32	1	6	264	—	—
	490	49	260	38	38	19	+19	215	45	1	8	**210**	—	m
5	491	50	268	27	27	17	+10	232	36	1	6	213	—	—
	492	51	272	24	24	20	+ 4	235	37	4	9	216	—	—
	493	52	268	15	15	22	+ 7	239	29	—	9	213	—	—
	494	53	108	12	11	18	— 7	100	8	—	1	77	—	—
	495	54	113	2	1	7	— 6	106	7	—	2	82	—	—
	496	*55	61	3	3	3	0	55	6	—	—	30	d β	—
	497	56	65	6	6	4	+ 2	57	8	—	1	34	—	—
	498	57	59	7	6	3	+ 3	53	6	—	2	**28**	—	m
	499	*58	71	6	6	8	— 2	64	7	—	—	40	d γ	—
	500	59	141	11	8	13	— 5	129	12	1	6	108	—	—
	501	60	187	17	17	11	+ 6	161	26	—	10	151	—	—
	502	61	176	13	12	13	— 1	145	31	—	6	141	—	—
6(1)[5]	503	*62	189	30	30	7	+23	159	28	—	—	**153**	b	m
	504	63	194	28	28	15	+13	171	23	—	4	158	—	—
	505	64	117	8	7	2	+ 5	108	9	1	1	86	—	—
	506	*65	109	22	22	4	+18	94	15	1	—	**78**	b	m
	507	66	212	24	23	15	+ 8	188	24	3	5	173	—	—
	508	67	214	18	18	18	0	194	20	—	1	175	—	—
	509	68	194	26	25	10	+15	167	27	—	7	158	—	—
	510	*69	136	6	6	10	— 4	122	14	1	—	104	d γ	—
	511	70	101	10	9	17	— 8	81	20	—	1	70	—	—
	512	71	111	15	13	8	+ 5	101	10	—	3	**80**	—	m
	513	72	84	5	5	3	+ 2	70	14	—	3	53	—	—
	514	73	51	6	6	9	— 3	44	7	1	1	20	—	—
	515	74	71	2	2	16	—14	64	7	—	5	40	—	—
	516	75	314	1	1	65	—64	275	39	1	2	248	—	—

		a	*b*	*c*	*d*	*e*	*d-e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*	*l*
		VII												
1	517	1	388	31	31	22	+ 9	347	41	1	1	278	—	—
(2)	518	2	186	18	16	9	+ 7	164	22	—	5	150	—	—
	519	3	200	25	25	15	+10	185	15	—	5	163	—	—
	520	4	194	15	12	23	—11	176	18	—	6	158	—	—
	521	5	155	18	17	14	+ 3	135	20	—	5	122	—	—
	522	6	121	10	10	10	0	106	15	1	1	90	—	—
	523	7	131	14	14	9	+ 5	119	12	—	2	99	—	—
	524	8	129	16	13	7	+ 6	119	10	—	2	98	—	—
	525	9	101	8	8	3	+ 5	90	11	—	2	70	—	—
	526	10	86	10	10	5	+ 5	75	11	—	2	55	—	—
	527	11	92	6	6	4	+ 2	87	5	—	4	61	—	—
	528	12	54	6	6	2	+ 4	52	2	—	2	23	—	—
	529	13	51	4	4	8	— 4	46	5	1	2	20	—	—
	530	14	45	6	6	2	+ 4	41	4	—	5	**15**	—	m
	531	15	152	22	18	5	+13	137	15	—	9	**119**	—	—
	532	16	187	28	24	8	+16	167	20	—	10	151	—	—
	533	17	66	8	6	1	+ 5	61	5	—	2	35	—	—
2	534	18	464	37	36	44	— 8	411	53	1	3	297	—	—
	535	19	197	24	24	10	+14	167	30	1	4	160	—	—
(3)	536	20	205	22	21	14	+ 7	188	17	—	4	168	—	—
	537	21	186	24	24	10	+14	162	14	1	3	**150**	—	m
	538	22	142	14	14	6	+ 8	126	16	—	3	**109**	—	m
	539	23	114	10	10	5	+ 5	99	15	—	7	83	—	—
	540	24	116	13	13	6	+ 7	102	14	—	6	85	—	—
	541	25	116	17	14	6	+ 8	103	13	—	2	**85**	—	m
	542	26	94	9	9	4	+ 5	83	11	—	2	63	—	—
	543	27	97	14	14	3	+11	83	14	1	1	66	—	—
	544	28	102	12	12	9	+ 3	97	5	2	2	71	—	—
	545	29	102	11	8	7	+ 1	96	6	—	6	71	—	—
	546	30	94	11	8	3	+ 5	76	8	1	2	63	—	—
	547	31	134	13	13	6	+ 7	122	12	1	2	102	—	—
	548	32	433	49	46	22	+24	394	39	3	10	295	—	—
	549	33	256	6	6	48	+42	225	31	—	1	206	—	—
3	550	34	267	19	17	12	+ 5	239	26	1	5	212	—	—
	551	35	325	9	9	22	—13	284	41	1	4	252	—	—
(4)	552	36	171	15	15	9	+ 6	138	33	—	2	136	—	—
	553	37	150	20	20	6	+14	135	15	1	2	117	—	—
	554	38	145	17	17	7	+10	126	19	1	4	112	—	—
	555	39	127	11	11	5	+ 6	113	14	1	4	**96**	—	m
	556	40	134	6	6	1	+ 5	121	13	—	4	102	—	—
	557	41	136	5	5	4	+ 1	115	21	1	3	104	—	—
	558	42	106	6	6	6	0	96	10	—	4	75	—	—
	559	43	94	9	9	3	+ 6	82	12	—	1	63	—	—
	560	44	83	1	1	3	— 2	69	14	—	4	52	—	—
	561	45	71	7	7	1	+ 6	63	8	1	3	**40**	—	m
	562	46	76	4	4	7	— 3	69	7	—	3	45	—	—
	563	47	72	3	3	3	0	63	9	—	4	41	—	—
	564	48	75	10	10	4	+ 6	64	11	—	1	**44**	—	m
	565	*49	76	2	2	9	— 7	69	7	—	—	45	d γ	—
	566	*50	85	2	2	20	—18	83	2	—	—	54	d γ	—
	567	51	49	2	2	7	— 5	42	7	—	1	18	—	—
	568	52	50	7	6	2	+ 4	47	3	—	3	19	—	—
	569	53	55	4	4	2	+ 2	50	5	—	2	24	—	—

		a	*b*	*c*	*d*	*e*	*d-e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*	*l*
(4)	570	54	60	3	3	3	0	49	11	—	2	29	—	—
	571	55	111	2	2	16	—14	104	7	—	3	80	—	—
4	572	56	353	39	37	19	+18	305	48	—	4	266	—	—
	573	57	128	14	13	6	+ 7	111	17	—	3	**97**	—	m
	574	58	113	15	14	6	+ 8	105	8	2	3	**82**	—	m
	575	59	181	13	13	15	— 2	165	16	1	2	**145**	—	m
(5)	576	60	211	14	10	15	— 5	176	35	—	13	172	—	—
	577	61	127	8	7	13	— 6	110	17	1	2	96	—	—
	578	62	114	4	4	5	— 1	105	9	—	6	83	—	—
	579	63	106	2	0	6	— 6	94	12	—	4	75	—	j
	580	64	93	9	7	5	+ 2	83	10	—	4	62	—	—
	581	65	91	10	7	8	— 1	80	11	—	7	60	—	—
	582	66	218	25	23	19	+ 4	182	36	2	9	**179**	—	m
	583	67	187	18	15	10	+ 5	154	23	—	3	151	—	—
	584	68	140	22	22	5	+17	119	21	—	2	**107**	—	m
	585	69	148	12	10	8	+ 2	121	27	—	3	115	—	—
	586	70	129	17	16	7	+ 9	107	22	1	5	**98**	—	m
5	587	71	106	11	9	7	+ 2	93	13	2	2	75	—	—
	588	72	92	8	8	6	+ 2	79	13	—	4	61	—	—
	589	73	90	9	8	4	+ 4	76	14	—	4	59	—	—
	590	74	95	10	10	1	+ 9	78	17	1	3	64	—	—
	591	75	135	21	18	7	+11	116	19	—	3	**103**	—	m
	592	76	124	3	3	11	— 8	111	13	2	3	93	—	m
	593	77	109	9	9	10	— 1	99	10	—	2	78	—	—
	594	78	88	8	8	4	+ 4	82	6	—	3	57	—	—
	595	79	90	12	12	3	+ 9	76	14	—	1	59	—	—
	596	80	50	8	6	4	+ 2	46	4	—	1	19	—	—
(6)	597	81	96	16	16	2	+14	86	10	1	3	**65**	—	m
	598	82	187	11	9	15	— 6	163	24	—	4	151	—	—
	599	83	177	11	11	17	— 6	146	31	—	1	142	—	—
	600	84	92	10	2	9	— 7	85	7	—	8	61	—	—
	601	85	90	14	14	3	+11	83	7	—	1	59	—	—
	602	86	164	12	12	10	+ 2	152	12	—	2	131	—	—
	603	87	126	10	10	12	— 2	111	15	—	2	95	—	—
	604	88	134	15	15	7	+ 8	123	11	—	1	102	—	—
	605	89	62	3	3	2	+ 1	58	4	—	1	31	—	—
6	606	90	124	12	10	5	+ 5	102	22	—	6	93	—	—
	607	91	124	20	17	6	+11	104	20	—	3	**93**	—	m
	608	92	90	15	15	3	+12	77	13	—	2	**59**	—	m
	609	93	146	15	14	8	+ 6	125	21	—	5	113	—	—
	610	94	117	17	17	3	+14	101	16	1	10	**86**	—	m
	611	95	107	9	8	9	— 1	85	22	—	2	76	—	—
	612	96	67	10	10	4	+ 6	59	8	1	4	36	—	—
	613	97	174	20	17	21	— 4	154	20	—	6	139	—	—
	614	98	131	8	6	10	— 4	120	11	1	4	99	—	—
	615	99	125	5	5	7	— 2	115	10	1	3	94	—	—
	616	100	128	12	11	12	— 1	118	10	—	1	97	—	—
(7)	617	101	110	3	2	22	—20	97	13	—	7	79	—	—
	618	•102	28	1	1	2	— 1	20	8	—	—	3	d γ	—
	619	103	169	5	5	47	—42	159	10	—	1	134	—	—
	620	104	467	10	10	77	—67	429	38	—	9	299	—	—

		a	b	c	d	e	d-e	f	g	h	i	j	k	l
		VIII												
1	621	1	525	62	58	50	+ 8	487	38	3	10	306	—	—
	622	2	441	45	45	32	+13	408	33	7	3	296	—	—
	623	3	360	43	43	13	+30	320	40	4	13	270	—	—
	624	4	332	29	29	26	+ 3	297	35	2	6	**255**	—	m
(8)	625	5	388	35	33	20	+13	386	62	—	22	278	—	—
2	626	6	483	50	49	23	+26	416	67	2	28	301	—	—
	627	7	361	31	30	21	+ 9	323	38	2	17	**271**	—	m
	628	8	302	26	20	17	+ 3	250	52	—	25	240	—	—
	629	9	302	23	22	11	+11	255	47	1	5	**240**	—	m
	630	10	103	6	6	7	— 1	95	8	1	2	72	—	—
	631	11	107	15	13	5	+ 8	93	14	—	7	76	—	—
(1)[6]	632	12	388	55	52	10	+42	351	37	1	26	**278**	—	m
3	633	13	399	61	57	10	+47	341	58	2	23	282	—	—
	634	14	152	8	7	14	— 7	142	10	—	5	119	—	—
	635	15	150	15	15	7	+ 8	131	19	4	8	117	—	—
	636	16	123	17	16	10	+ 6	102	21	1	3	92	—	—
	637	17	170	9	8	15	— 7	153	17	1	9	135	—	—
	638	18	259	22	20	11	+ 9	224	35	1	10	**209**	—	m
	639	19	504	59	57	28	+29	440	64	3	15	304	—	—
	640	20	358	23	22	26	— 4	313	45	1	5	268	—	—
4(2)	641	21	283	28	28	16	+12	259	24	—	7	**224**	—	m
	642	22	255	27	23	14	+ 9	222	33	2	13	**205**	—	m
	643	23	330	39	38	24	+14	299	31	4	13	254	—	—
	644	24	355	53	52	27	+25	320	35	2	6	267	—	—
	645	25	260	23	19	25	— 6	228	32	1	7	210	—	—
	646	26	269	26	26	22	+ 4	227	42	4	5	214	—	—
	647	27	346	32	29	34	— 5	214	32	2	11	262	—	—
	648	28	56	3	3	6	— 3	55	1	—	2	25	—	—
	649	29	80	1	1	7	— 6	73	7	—	2	49	—	—
	650	30	55	3	3	7	— 4	52	3	—	2	24	—	—
5	651	31	211	19	19	7	+12	194	17	3	6	172	—	—
(3)	652	32	305	27	24	28	— 4	274	31	2	15	242	—	—
	653	33	284	25	25	25	0	244	40	1	5	225	—	—
	654	34	222	6	4	57	—53	212	10	1	5	183	—	—
	655	35	407	16	16	18	— 2	370	37	3	5	285	—	—
	656	36	162	10	10	17	— 7	144	18	—	3	129	—	—
	657	37	118	12	12	17	— 5	104	14	—	2	87	—	—
	658	38	88	6	2	10	— 8	77	11	—	8	57	—	—
	659	39	198	13	13	24	—11	172	26	1	2	161	—	—
	660	40	237	22	21	25	— 4	204	33	4	9	194	—	—
	661	41	204	5	5	31	—26	182	22	—	2	167	—	—
	662	42	89	5	3	11	— 8	75	14	—	2	58	—	—
6	663	43	327	26	23	28	— 5	388	39	1	13	253	—	—
	664	44	300	28	23	6	+17	272	28	1	13	239	—	—
	665	45	465	35	35	29	+ 6	440	25	5	13	298	—	—
(4)	666	46	423	58	57	34	+23	365	58	7	7	289	—	—
	667	47	361	47	13	19	— 6	335	26	19	7	271	—	—
	668	48	292	15	14	17	— 3	271	21	1	10	**233**	—	m

		a	*b*	*c*	*d*	*e*	*d-e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*	*l*
		atha vālakhilyam												
	1018	49	160	21	16	6	+10	143	17	—	7	**127**	—	m
	1019	50	154	24	20	8	+12	142	12	1	7	121	—	—
	1020	51	160	17	14	18	— 4	141	19	1	6	127	—	—
	1021	52	152	17	13	11	+ 2	130	22	1	8	119	—	—
	1022	53	124	15	12	9	+ 3	109	15	2	7	93	—	—
	1023	54	125	14	10	6	+ 4	111	14	—	5	**94**	—	m
	1024	55	57	6	5	8	— 3	51	6	—	1	**26**	—	m
	1025	56	53	7	6	3	+ 3	49	4	—	2	**22**	—	m
	1026	57	68	8	8	5	+ 3	57	11	—	2	**37**	—	m
	1027	*58	59	1	1	13	—12	57	2	—	—	28	d γ	—
	1028	59	123	3	3	10	— 7	110	13	—	4	92	—	—
		vālakhilyaṃ samāptam												
7	669	60	308	38	32	22	+10	279	29	2	12	245	—	—
	670	61	296	32	31	33	— 2	273	23	2	6	237	—	—
	671	62	196	12	12	11	+ 1	265	31	—	1	159	—	—
	672	63	141	12	12	10	+ 2	118	23	3	4	108	—	—
	673	64	133	11	11	4	+ 7	123	10	—	6	**101**	—	m
	674	65	129	13	11	3	+ 8	115	14	—	10	98	—	—
	675	66	258	17	15	18	— 3	233	25	3	4	208	—	—
	676	67	216	19	17	11	+ 6	200	16	1	4	**177**	—	m
(5)	677	68	186	30	27	20	+ 7	165	21	6	4	150	—	—
	678	69	230	20	20	28	— 8	206	24	1	15	188	—	—
8	679	70	221	27	26	14	+12	205	16	3	1	**182**	—	m
	680	71	182	19	18	10	+ 8	164	18	2	9	146	—	—
	681	72	177	6	6	12	— 6	150	27	—	3	142	—	—
	682	73	210	22	4	5	— 1	193	17	1	5	171	—	—
	683	74	163	28	27	8	+19	139	24	—	5	130	—	—
	684	75	173	14	10	10	0	154	19	—	3	138	—	—
	685	76	111	10	10	13	— 3	105	6	—	7	80	—	—
	686	77	123	5	4	22	—18	116	7	2	2	92	—	—
	687	78	111	6	6	13	— 7	108	3	1	1	80	—	—
	688	*79	110	7	7	12	— 5	104	6	—	—	79	d γ	—
	689	80	125	11	11	8	+ 3	114	11	—	3	94	—	—
9	690	81	97	12	12	3	+ 9	91	6	4	1	66	—	—
(6)	691	82	108	7	7	4	+ 3	103	5	—	4	77	—	—
	692	83	93	7	7	1	+ 6	85	8	—	5	62	—	—
	693	84	92	18	18	1	+17	80	12	1	4	**61**	—	m
	694	85	85	22	6	4	+ 2	71	14	—	7	54	—	—
	695	*86	102	10	10	7	+ 3	98	4	—	—	71	d α	—
	696	87	96	16	12	6	+ 6	73	23	—	10	65	—	—
	697	88	95	20	13	2	+11	86	9	—	4	64	—	—
	698	89	104	8	7	11	— 4	93	11	1	4	73	—	—
	699	90	95	14	14	6	+ 8	85	10	—	1	64	—	—
	700	91	106	1	0	12	—12	101	5	—	2	75	—	j
	701	92	343	43	35	25	+10	304	39	3	17	259	—	—
	702	93	359	39	33	25	+ 8	321	38	2	16	269	—	—
10	703	94	119	17	16	10	+ 6	112	7	—	6	**88**	—	m
	704	95	126	13	10	4	+ 6	105	21	1	9	95	—	—
	705	96	380	28	28	24	+ 4	336	44	1	5	276	—	—
	706	97	258	33	31	22	+ 9	235	23	—	7	208	—	—
(7)	707	98	140	22	19	11	+ 8	126	14	—	7	107	—	—
	708	99	118	12	11	11	0	104	14	4	2	87	—	—

		a	*b*	*c*	*d*	*e*	*d-e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*	*l*
(7)	709	100	217	8	8	21	−13	197	20	—	3	178	—	—
	710	101	237	16	15	15	0	204	33	—	6	194	—	—
	711	102	214	17	15	21	− 6	198	16	1	11	175	—	—
	712	103	197	30	29	11	+ 8	175	22	—	5	**160**	—	m
		IX												
1	713	1	98	15	15	6	+ 9	84	14	—	5	67	—	—
	714	2	98	19	19	3	+16	82	16	1	10	**67**	—	m
	715	3	91	10	9	15	− 6	82	9	—	6	60	—	—
	716	4	111	5	4	14	−10	103	8	1	7	80	—	—
	717	5	107	3	3	8	− 5	94	13	—	3	76	—	—
	718	6	92	18	18	3	+15	75	17	—	6	61	—	—
	719	7	93	14	14	1	+13	65	28	—	4	**62**	—	m
	720	8	89	13	13	5	+ 8	79	10	—	3	58	—	—
	721	9	92	13	13	4	+ 9	68	14	—	2	61	—	—
	722	10	85	13	13	3	+10	66	19	1	2	**54**	—	m
	723	11	85	8	8	7	+ 1	75	10	—	2	54	—	—
	724	12	85	13	11	3	+ 8	72	13	1	8	54	—	—
(8)	725	13	76	23	23	4	+19	67	9	—	12	**45**	—	m
	726	14	79	8	8	7	+ 1	68	11	—	2	48	—	—
	727	15	74	7	7	11	− 4	66	8	—	4	43	—	—
	728	16	81	13	13	2	+11	66	15	—	7	**50**	—	m
	729	17	79	6	6	0	+ 6	72	7	—	7	**48**	—	a
	730	18	69	3	2	9	− 7	64	5	—	1	38	—	—
	731	19	75	2	2	1	− 1	63	12	—	4	44	—	—
	732	20	72	19	18	5	+13	62	10	1	6	41	—	—
	733	21	66	10	10	5	+ 5	56	10	—	1	**35**	—	m
	734	22	68	3	3	5	+ 2	62	6	1	2	37	—	—
	735	23	63	10	10	3	+ 7	56	7	—	7	32	—	—
	736	24	60	14	13	1	+12	50	10	—	8	**29**	—	m
2	737	25	55	8	8	1	+ 7	44	11	—	5	24	—	m
	738	26	55	8	8	3	+ 5	39	16	2	2	24	—	—
	739	27	56	5	5	7	− 2	50	6	—	2	25	—	—
	740	28	53	3	0	11	−11	44	9	—	7	22	—	j
	741	29	59	3	3	2	+ 1	47	12	—	5	28	—	—
	742	30	53	9	8	0	+ 8	46	7	—	9	**22**	—	a
	743	31	57	4	4	2	+ 2	47	10	1	3	26	—	—
	744	32	65	8	5	1	+ 4	52	13	—	5	34	—	—
	745	33	55	4	2	1	+ 1	45	10	—	6	24	—	—
	746	34	57	6	5	2	+ 3	47	10	—	4	**26**	—	m
	747	35	56	7	6	6	0	46	11	—	5	**25**	—	m
	748	36	58	12	10	2	+ 8	51	7	—	5	**27**	—	m
	749	37	58	8	8	1	+ 7	50	8	—	8	27	—	m
	750	38	65	17	11	8	+ 3	57	8	—	8	**34**	—	m
	751	39	57	3	2	2	0	50	7	1	3	26	—	—
	752	40	63	11	11	4	+ 7	56	7	—	6	32	—	—
	753	41	60	10	10	2	+ 8	47	13	—	2	29	—	—
	754	42	54	10	3	4	− 1	46	8	—	10	23	—	—
	755	43	55	18	11	2	+ 9	46	9	1	7	**24**	—	m
(1)[7]	756	44	62	14	14	0	+14	55	7	1	4	**31**	—	aa
	757	45	64	12	12	0	+12	61	3	—	6	**33**	—	a
	758	46	51	12	12	5	+ 7	47	4	—	4	**20**	—	m
	759	*47	48	5	5	4	+ 1	41	7	—	—	17	d *a*	—
	760	*48	45	9	9	6	+ 3	39	6	1	—	15	d *a*	—
	761	49	51	6	5	1	+ 4	48	3	—	2	**20**	—	m

		a	*b*	*c*	*d*	*e*	*d-e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*	*l*
(1)[7]	762	50	49	10	5	2	+ 3	37	12	—	6	**18**	—	m
	763	51	48	7	5	1	+ 4	41	7	—	6	**17**	—	m
	764	52	51	11	10	2	+ 8	41	10	1	5	**20**	—	m
	765	53	38	6	4	5	— 1	33	5	—	2	**9**	—	m
	766	54	40	5	5	4	+ 1	36	4	—	1	10	—	—
	767	55	43	7	7	4	+ 3	40	3	—	1	**13**	—	m
	768	56	42	4	3	0	+ 3	39	3	—	3	**12**	—	a
	769	57	44	8	5	4	+ 1	39	5	—	4	14	—	—
	770	*58	41	2	2	0	+ 2	33	8	—	—	**11**	a	a
	771	*59	38	3	3	5	— 2	35	3	—	—	9	d γ	—
	772	60	36	7	5	3	+ 2	34	2	—	4	**8**	—	m
3	773	61	311	46	40	17	+23	273	38	1	26	247	—	—
	774	62	282	43	33	17	+16	240	42	2	21	223	—	—
	775	63	281	48	36	13	+23	235	46	—	30	**222**	—	m
	776	64	288	42	33	10	+23	242	46	—	22	**229**	—	m
(2)	777	65	289	45	34	12	+22	256	33	—	27	**230**	—	m
	778	66	291	40	30	15	+15	252	39	3	18	232	—	—
	779	67	317	42	33	21	+12	290	27	—	16	249	—	—
4	780	68	188	15	14	7	+ 7	162	26	—	5	152	—	—
	781	69	192	22	22	12	+10	162	30	1	3	**156**	—	m
	782	70	193	20	20	12	+ 8	162	31	—	6	157	—	—
	783	71	177	21	21	11	+10	141	36	1	1	142	—	—
	784	72	174	20	20	14	+ 6	150	24	3	5	**139**	—	m
	785	73	173	8	8	18	—10	142	31	—	1	138	—	—
	786	74	173	15	13	5	+ 8	143	30	1	4	**138**	—	m
	787	75	94	10	10	3	+ 7	81	13	—	2	63	—	—
(3)	788	76	90	11	11	3	+ 8	70	20	—	3	59	—	—
	789	77	98	15	15	6	+ 9	83	15	—	1	67	—	—
	790	78	95	5	5	8	— 3	83	12	—	3	64	—	—
	791	79	103	15	15	5	+10	84	19	—	1	**72**	—	m
	792	80	97	13	13	8	+ 5	78	19	—	1	66	—	—
	793	*81	93	7	7	9	— 2	80	13	—	—	62	d γ	—
	794	82	99	15	15	7	+ 8	82	17	—	1	68	—	—
	795	83	93	4	4	10	— 6	80	13	—	1	62	—	—
	796	84	91	15	14	10	+ 4	78	13	—	4	60	—	—
	797	85	219	21	19	13	+ 6	188	31	—	10	180	—	—
5	798	86	900	108	98	72	+26	745	155	5	22	309	—	—
	799	87	169	18	18	9	+ 9	138	31	—	1	134	—	—
	800	88	156	23	22	12	+10	138	18	1	2	**123**	—	m
	801	89	127	13	12	8	+ 4	103	24	—	1	96	—	—
	802	90	103	17	16	10	+ 6	90	13	—	2	72	—	—
(4)	803	91	110	14	14	3	+11	86	24	—	1	**79**	—	m
	804	92	115	18	16	6	+10	102	13	—	3	**84**	—	m
	805	*93	88	18	18	3	+15	77	11	1	—	**57**	b	m
	806	*94	91	11	11	8	+ 3	68	23	—	—	60	d α	—
	807	95	90	5	4	1	+ 3	68	22	—	3	59	—	—
	808	96	428	48	48	26	+22	358	70	1	7	293	—	—
6	809	97	1056	157	144	71	+73	918	138	3	18	311	—	—
	810	98	153	32	31	12	+19	139	14	3	4	120	—	—
	811	99	106	15	11	2	+ 9	90	16	2	7	75	—	—
	812	100	114	14	9	5	+ 4	101	13	1	13	83	—	—

		a	*b*	*c*	*d*	*e*	*d-e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*	*l*
(5)	813	101	196	28	23	12	+11	167	29	2	11	**159**	—	m
	814	102	92	14	13	4	+ 9	83	9	—	2	61	—	—
	815	103	65	6	4	1	+ 3	55	10	—	5	34	—	—
7	816	104	70	6	6	2	+ 4	63	7	1	4	**39**	—	m
	817	105	72	13	13	0	+13	61	11	—	1	**41**	—	a
	818	106	151	22	14	4	+10	127	24	1	14	**118**	—	m
	819	107	380	57	38	8	+30	323	57	1	22	**276**	—	m
	820	108	216	21	17	11	+ 6	189	27	1	10	177	—	—
	821	109	187	22	22	13	+ 9	161	26	—	2	151	—	—
	822	110	166	22	21	11	+10	151	15	1	2	132	—	—
	823	111	78	9	9	6	+ 3	69	9	1	1	**47**	—	m
	824	112	65	4	4	14	—10	60	5	—	1	34	—	—
	825	113	193	13	13	36	—23	176	17	1	1	157	—	—
	826	114	81	7	7	5	+ 2	76	5	—	2	50	—	—
		X												
1	827	*1	133	6	6	11	— 5	121	12	1	—	100	d γ	—
	828	2	133	3	3	9	— 6	124	9	—	3	100	—	—
	829	*3	124	16	16	6	+10	107	17	—	—	93	d α	—
	830	4	135	12	12	12	0	120	15	—	2	103	—	—
	831	5	124	6	6	12	— 6	99	25	—	1	93	—	—
(6)	832	6	121	13	13	5	+ 8	107	14	1	2	**90**	—	m
	833	7	132	12	10	3	+ 7	120	12	3	3	**100**	—	m
	834	8	159	13	13	10	+ 3	140	19	—	2	126	—	—
	835	9	106	4	4	9	+ 5	97	9	—	5	75	—	—
	836	10	295	11	9	37	—28	267	28	—	6	236	—	—
	837	11	183	15	12	9	+ 3	159	24	1	3	147	—	—
	838	12	173	11	10	15	— 5	153	20	—	2	138	—	—
	839	*13	94	5	5	12	— 7	82	12	—	—	63	d γ	—
	840	14	270	4	4	61	—57	230	40	—	3	215	—	—
	841	15	257	4	4	41	—37	230	27	—	5	207	—	—
	842	16	255	3	3	48	—45	238	17	—	1	205	—	—
2	843	17	249	6	6	32	—26	215	34	1	3	201	—	—
	844	18	256	2	2	46	—44	233	23	1	1	206	—	—
(7)	845	*19	112	2	2	16	—14	104	8	—	—	81	d γ	—
	846	20	120	7	7	8	— 1	99	21	1	2	89	—	—
	847	21	129	5	4	7	— 3	122	7	2	7	98	—	—
	848	22	231	35	35	16	+19	116	15	4	4	**189**	—	m
	849	23	144	15	11	5	+ 6	127	17	3	3	111	—	—
	850	24	86	5	5	5	0	75	11	—	3	55	—	—
	851	25	199	21	20	9	+11	183	16	—	6	162	—	—
	852	26	111	16	16	5	+11	94	17	3	1	**80**	—	—
	853	27	469	8	8	67	—59	429	40	—	5	300	—	—
	854	28	230	11	9	34	—25	206	24	—	2	**188**	—	m
	855	29	169	24	24	11	+13	148	21	2	1	134	—	—
3	856	30	274	18	16	17	— 1	246	28	—	4	**217**	—	m
	857	31	215	25	25	11	+14	191	24	—	3	**176**	—	m
	858	32	179	9	9	14	— 5	162	17	—	1	143	—	—
(8)	859	33	113	11	11	16	— 5	103	10	2	2	82	—	—
	860	34	259	1	1	55	—54	246	13	—	1	209	—	—
	861	35	262	29	26	10	+16	229	33	2	8	**211**	—	m
	862	36	249	30	30	27	+ 3	231	18	—	2	201	—	—
	863	37	240	8	8	21	—13	224	16	1	4	197	—	—
	864	38	101	9	8	8	0	94	7	1	2	70	—	—

		a	*b*	*c*	*d*	*e*	*d-e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*	*l*
(8)	865	39	275	19	19	19	0	233	42	—	6	218	—	—
	866	40	289	19	17	19	— 2	244	45	1	1	230	—	—
	867	41	51	4	4	5	— 1	41	10	—	1	20	—	—
	868	42	214	12	11	18	— 7	195	19	2	4	175	—	—
4	869	43	220	24	23	11	+12	191	29	1	2	**181**	—	m
	870	44	203	12	11	17	— 6	177	26	—	2	166	—	—
	871	45	220	13	9	19	—10	195	25	—	9	181	—	—
(1) [8]	872	46	171	27	24	17	+ 7	149	22	—	2	**136**	—	m
	873	47	131	13	13	12	+ 1	113	18	3	1	99	—	—
	874	48	220	16	16	20	— 4	203	17	1	2	181	—	—
	875	49	222	36	35	15	+20	197	25	2	1	183	—	m
	876	50	142	18	16	18	— 2	124	18	2	2	109	—	—
	877	*51	171	3	3	34	—31	154	17	2	—	136	d γ	—
	878	52	123	1	1	17	—16	115	8	1	4	92	—	—
	879	53	206	8	5	18	—13	178	28	—	5	169	—	—
	880	54	121	5	5	11	— 6	107	14	1	2	90	—	—
	881	55	149	8	8	19	—11	143	6	1	1	116	—	—
	882	56	134	8	8	25	—17	115	19	—	2	102	—	—
	883	57	63	3	2	11	— 9	52	11	—	2	32	—	—
	884	*58	174	0	0	40	—40	170	4	—	—	139	c	j
	885	59	206	6	4	26	—22	190	16	1	5	169	—	—
	886	60	144	2	2	29	—27	132	12	1	1	111	—	—
5	887	61	515	63	63	49	+14	467	48	2	2	305	—	—
(2)	888	62	169	11	9	25	—16	147	22	—	4	134	—	—
	889	63	304	15	13	25	—12	265	39	1	8	241	—	—
	890	64	306	30	27	25	+ 2	254	52	2	6	243	—	—
	891	65	258	15	13	32	—19	211	47	1	7	208	—	—
	892	66	256	15	15	28	—13	200	56	1	8	206	—	—
	893	67	207	8	8	22	—14	273	34	1	4	170	—	—
	894	68	220	16	13	38	—25	181	39	—	2	181	—	—
6	895	69	220	11	11	24	—13	191	29	—	1	181	—	—
	896	70	192	12	12	11	+ 1	172	20	1	3	156	—	—
	897	71	211	1	1	40	—39	193	18	—	2	172	—	—
(3)	898	*72	122	0	0	21	—21	100	22	—	—	91	c	j
	899	*73	206	19	19	17	+ 2	183	23	—	—	**169**	b	m
	900	74	109	21	18	7	+11	93	16	1	2	**75**	—	m
	901	75	173	9	9	15	— 6	138	35	—	2	138	—	—
	902	76	147	15	15	11	+ 4	120	27	3	2	114	—	—
	903	77	146	31	30	12	+18	131	15	—	2	**113**	—	m
	904	78	138	39	38	21	+17	123	15	—	1	**105**	—	m
	905	79	128	4	4	18	—14	121	7	—	1	97	—	—
	906	80	129	7	6	10	— 4	115	14	1	3	98	—	—
	907	81	125	4	4	24	—20	110	15	—	1	94	—	—
	908	82	132	1	1	26	—25	116	16	—	3	100	—	—
	909	83	135	3	2	19	—17	115	20	1	3	103	—	—
	910	84	127	1	1	28	—27	111	16	—	1	96	—	—
7	911	85	714	11	11	160	-149	634	80	—	6	308	—	—
(4)	912	86	390	9	8	86	—78	373	17	—	2	279	—	m
	913	87	432	11	10	93	—83	399	33	1	3	294	—	—
	914	88	344	4	4	59	—55	316	28	—	2	260	—	—
	915	89	341	27	24	26	— 2	301	40	—	8	257	—	—
	916	90	232	0	0	72	—72	210	22	—	1	190	—	j

		a	b	c	d	e	d-e	f	g	h	i	j	k	l
8	917	91	293	16	15	20	— 5	253	40	1	5	234	—	—
	918	92	275	27	26	26	0	231	44	1	3	**218**	—	m
	919	93	234	32	29	23	+ 6	203	31	3	5	192	—	—
	920	94	248	9	8	39	—31	221	27	—	2	200	—	—
(5)	921	*95	349	22	22	54	—32	328	21	—	—	263	d γ	—
	922	96	248	34	34	21	—13	210	38	3	2	**200**	—	m
	923	*97	307	3	3	83	—80	292	15	—	—	244	d γ	—
	924	*98	214	1	1	22	—21	190	24	—	—	175	d γ	—
	925	99	217	36	35	29	+ 6	193	24	4	1	**178**	—	m
9	926	100	228	14	13	10	+ 3	192	36	1	2	186	—	—
	927	101	196	8	7	29	—22	185	11	1	2	159	—	—
	928	*102	201	5	5	39	—34	175	26	—	—	164	d γ	—
	929	103	210	4	3	47	—44	194	16	—	2	171	—	—
	930	104	185	28	21	10	+11	156	29	3	4	**149**	—	m
	931	*105	142	15	15	18	— 3	128	14	3	—	109	d γ	—
(6)	932	*106	219	2	2	44	—42	190	29	1	—	180	d γ	—
	933	*107	203	2	2	28	—26	179	24	1	—	166	d γ	—
	934	108	216	3	3	24	—21	190	26	1	1	177	—	—
	935	*109	111	1	1	32	—31	105	6	—	—	80	d γ	—
	936	110	188	10	10	14	— 4	167	21	—	3	152	—	—
	937	111	194	10	8	12	— 4	170	24	1	3	158	—	—
	938	112	182	14	14	12	+ 2	162	20	1	2	146	—	—
10	939	*113	180	15	15	16	— 1	163	17	1	—	144	d γ	—
	940	114	184	2	2	35	—33	160	24	—	1	148	—	—
	941	115	180	26	24	14	+10	158	22	—	3	144	—	—
	942	116	160	18	16	15	+ 1	144	16	—	2	127	—	—
	943	*117	182	1	1	28	—27	177	5	1	—	146	d γ	—
	944	118	83	3	2	3	— 1	80	3	—	4	52	—	—
	945	119	153	2	2	6	— 4	147	6	—	1	120	—	—
(7)	946	120	162	6	6	24	—18	104	16	1	2	129	—	—
	947	121	189	2	2	29	—27	173	16	—	2	153	—	—
	948	122	139	14	14	9	+ 5	120	19	3	4	106	—	—
	949	123	140	12	11	10	+ 1	111	29	—	3	107	—	—
	950	*124	171	1	1	16	—15	154	17	2	—	136	d γ	—
	951	125	149	1	1	18	—17	137	12	—	3	116	—	—
	952	126	132	7	3	14	—11	121	11	—	4	100	—	—
	953	127	91	2	2	6	— 4	86	5	—	3	60	—	—
	954	128	174	3	2	26	— 4	161	13	—	1	139	—	—
11	955	129	151	1	0	27	—27	132	19	—	1	118	—	j
	956	*130	131	0	0	35	—35	115	16	—	—	99	c	j
	957	131	117	8	5	13	— 8	102	15	2	7	86	—	—
	958	*132	118	9	9	14	— 5	111	7	2	—	87	d γ	—
	959	133	149	9	6	22	—16	141	8	1	8	116	—	—
	960	134	128	11	8	7	+ 1	116	12	1	5	97	—	—
	961	*135	94	2	2	17	—15	87	7	—	—	63	d γ	—
	962	136	93	1	1	19	—18	82	11	—	1	62	—	—
	963	*137	101	0	0	17	—17	92	9	—	—	70	c	j
	964	*138	114	12	12	10	+ 2	123	15	2	—	83	d α	—
	965	139	112	2	2	16	—14	104	8	—	4	81	—	—
	966	140	87	10	8	7	+ 1	71	16	2	4	56	—	—
	967	141	85	3	2	8	— 6	69	16	—	3	54	—	—
	968	142	150	4	4	19	—15	138	12	—	12	117	—	—

		a	b	c	d	e	d-e	f	g	h	i	j	k	l
(8)	969	*143	90	10	10	2	+ 8	63	17	1	—	59	d α	—
	970	*144	85	11	11	6	+ 5	73	12	1	—	54	d α	—
	971	*145	83	0	0	17	—17	78	5	1	—	52	c	j
	972	*146	82	0	0	24	—24	76	6	—	—	51	c	j
	973	147	97	19	17	2	+15	82	15	—	1	66	—	m
	974	148	96	15	15	3	+12	83	13	—	3	65	—	—
	975	149	96	3	3	11	— 8	84	12	—	1	65	—	—
	976	150	75	3	3	3	0	70	5	1	3	44	—	—
	977	*151	64	0	0	20	—20	61	3	—	—	33	c	j
12	978	152	70	0	0	7	— 7	60	10	—	2	39	—	j
	979	153	52	1	1	5	— 4	48	4	—	4	21	—	—
	980	154	70	1	1	13	—12	60	10	—	1	39	—	—
	981	*155	63	2	2	21	—19	58	5	—	—	32	d γ	—
	982	156	56	5	5	1	+ 4	45	11	—	2	25	—	—
	983	157	47	1	1	7	— 6	45	2	—	1	16	—	—
	984	158	55	0	0	8	— 8	46	9	—	2	24	—	j
	985	159	83	2	1	16	—15	75	8	—	1	52	—	—
	986	160	92	3	3	6	— 3	87	5	1	2	61	—	—
	987	*161	89	2	2	29	—27	86	3	—	—	58	d γ	—
	988	162	83	0	0	26	—26	76	7	—	1	52	—	j
	989	*163	78	0	0	32	—32	76	2	—	—	47	c	jj
	990	164	76	0	0	15	—15	67	9	—	2	45	—	j
	991	165	99	1	1	23	—23	87	12	—	1	68	—	—
	992	*166	80	0	0	22	—22	73	7	—	—	49	c	j
	993	*167	79	7	7	9	— 2	69	10	—	—	48	d γ	—
	994	168	77	0	0	10	—10	68	9	—	1	46	—	j
	995	169	72	0	0	15	—15	66	6	—	1	41	—	j
	996	170	66	2	2	13	—11	57	9	—	1	35	—	—
	997	171	42	5	4	3	+ 1	39	3	—	1	12	—	—
	998	*172	32	1	1	6	— 5	25	7	—	—	6	d γ	—
	999	*173	94	0	0	28	—28	87	7	1	—	63	c	j
	1000	174	64	2	0	15	—15	60	4	—	1	33	—	j
	1001	175	36	1	1	1	0	29	7	—	2	8	—	—
	1002	*176	50	7	7	3	+ 4	45	5	1	—	19	d α	—
	1003	177	53	0	0	6	— 6	43	10	—	3	22	—	j
	1004	178	56	3	2	6	— 4	54	2	1	2	25	—	—
	1005	*179	52	2	2	5	— 3	49	3	—	—	21	d γ	—
	1006	180	56	4	3	5	— 2	50	6	—	1	25	—	—
	1007	*181	57	1	1	8	— 7	50	7	—	—	26	d γ	—
	1008	182	55	2	2	7	— 5	48	7	—	1	24	—	—
	1009	183	50	1	1	14	—13	42	8	—	1	19	—	—
	1010	*184	38	0	0	5	— 5	32	6	—	—	9	c	j
	1011	*185	28	1	1	2	— 1	24	4	—	—	3	d γ	—
	1012	*186	38	0	0	4	— 4	31	7	—	—	9	c	j
	1013	187	58	1	1	7	— 6	52	6	—	3	27	—	—
	1014	188	27	2	2	0	+ 2	27	0	1	2	2	—	a
	1015	*189	33	0	0	1	— 1	28	5	—	—	7	c	j
	1016	*190	36	0	0	11	—11	31	5	—	—	8	c	j
	1017	191	64	1	1	9	— 8	59	5	—	2	33	—	—

Übersicht der Wörter, deren Alter strittig ist.

Wenn man sich in *Grassmanns* Wörterbuch das Alter der einzelnen ṛgvedischen Wörter einträgt, wie es *Wüst* und *Arnold* bestimmt haben, findet man oft, daß der eine Forscher ein Wort für alt hält, das der andere als jung ansieht. Da aber für die Beurteilung des relativen Alters der Lieder des Ṛgveda jedes Wort wichtig ist, wenn man das relative Alter hauptsächlich nach dem Verhältnis der alten und jungen Wörter, insofern diese als unanfechtbare Teile des einzelnen Liedes anzusehen sind, berechnen will, was der einzig objektive Maßstab ist, ist es notwendig, soweit es überhaupt möglich ist, eine Entscheidung auch über das Alter dieser Wörter zu treffen. Ein wichtiges Hilfsmittel kann dabei *Wüsts* Feststellung sein, daß Lieder, in denen viele ἅπαξ λεγόμενα vorkommen, relativ jung sind, und zwar desto jünger, je mehr ἅπαξ λεγόμενα darin vorkommen. Es scheint, daß *Wüst* jedes ἅπαξ λεγόμενον für ein Zeichen einer späteren Abfassung hält. M. E. ist es aber nicht möglich, die Frage des Alters dieser ἅπαξ λεγόμενα so einheitlich aufzufassen, wie man überhaupt die Frage des relativen Alters der einzelnen Lieder des Ṛgveda nicht entweder nur vom Standpunkte der Zahl der produktiven Wörter im einzelnen Liede oder der Zahl der darin vorkommenden archaistischen Wörter oder der Zahl der darin wiederholten oder anderswohin übernommenen Abschnitte zu lösen versuchen darf. Das wäre zu einseitig. Alles das sind zwar wichtige und kennzeichnende Merkmale für die Beurteilung des Alters des einzelnen Liedes, aber sie haben bei seiner endgültigen Bestimmung auch nur ihren relativen Wert, und zwar nur in Bezug aufeinander und in Bezug auf noch andere Faktoren, wie besonders auf die Zahl der Wörter des betreffenden Liedes, also im prozentualen Verhältnis. Es ist auch nicht ohne Bedeutung, an welcher Stelle in dem einzelnen Buche sich ein Lied befindet, wenn man auch dafür hält, daß — wie aus dem Folgenden hervorgeht — kein Buch des Ṛgveda, sowohl bei den verschiedenen anzunehmenden Zusammenfassungen der einzelnen Teile, als auch bei der endgültigen Zusammenstellung des ganzen auf uns gekommenen Liederreichtums, vom Eindringen fremdartiger Elemente ausgeschlossen war, was soviel sagen will, daß man sehr alte Lieder in jüngeren Büchern und umgekehrt sehr junge Lieder in Büchern finden kann, die aus anderen Gründen mit Recht als alt angesehen werden.

So verhält es sich auch mit den ἅπαξ λεγόμενα. Wie aus der folgenden alphabetisch zusammengestellten Übersicht der Wörter, deren Alter strittig ist, zu ersehen sein wird, ist zwar manches strittige Wort ein ἅπαξ λεγόμενον, aber dennoch altertümlich, wogegen wieder oft umgekehrt eben der Umstand, daß das betreffende Wort ein ἅπαξ λεγόμενον ist, zu seiner Bestimmung als eines jungen Wortes beiträgt, wo man anders bei der Annahme bleiben müßte, daß sein Alter unentschieden bleiben muß. Solche

von diesen Wörtern, die nach der weiter unten angeführten Erwägung doch älter zu sein scheinen als andere vom Durchschnittsalter, sind in der Spalte *h* in Tabelle I von den übrigen abgerechnet worden, so daß in Spalte *h* nur solche Wörter verzeichnet worden sind, von denen man sagen kann, daß ihr Alter objektiv nicht zu entscheiden ist.

1. *ánh.* — 2. *akṣṇayādrúh.* Es scheint, daß es keine Indizien gibt, die das Alter dieser Wörter entscheiden könnten, obwohl für ein höheres Alter des ersten Wortes der Umstand spricht, daß es ein Wurzelwort ist, für ein geringeres Alter des anderen Wortes wieder der Umstand, daß es ein Kompositum ist; aber dieser letzte Umstand kann nicht als entscheidend aufgefaßt werden, da man doch eine ziemlich alte Zeit für den Ursprung solcher Komposita voraussetzen muß. — 3. *ákhidrayāman.* Eher jung, da es ein sogenanntes 2½ Kompositum ist. — 4. *ágṛbhītaśocis*, eher jung. — 5. *agrapā*, eher alt als jung, obzwar es ein Kompositum ist, da es einen alten Instrumentalis masc. auf *-ābhis* aufweist. — 6. *ajúr* ist wahrscheinlich ein altes Wort, obwohl ein ἅπαξ λεγόμενον, denn Komposita dieses Typus sind altertümlich und ganz gewöhnlich. — 7. *atasí.* Alter unsicher. — 8. *ádāśu*, 9. *ádāśuri.* Nr. 8 ist wie Nr. 6 eher alt, Nr. 9, abgeleitet von Nr. 8, ist jünger als dieses. — 10. *adrijā*, wahrscheinlich jung, wie die zwei Umstände beweisen, daß es a) ein ἅπ. λεγ., b) ein Kompositum ist. — 11. *ádrijūta*, 12. *ádribarhas*, 13. *ádribudhna*, 14. *adribhíd*, 15. *ádrimātṛ*, 16. *ádrisaṃhata*, 17. *ádrisānu.* Nr. 11, 12, 14 unsicheren Alters, 13 aus Gründen wie bei 10 jung; so auch 15. Nr. 16, 17 eher alt. — 18. *ánabhidruh.* Da ein 2½ Kompositum, wahrscheinlich jung. — 19. *anavabhrárādhas*, 20. *ánibhṛṣṭataviṣi*, 21. *ánusrayāman*, ähnlich. — 22. *ánūti.* Da mit *ūti* zusammengesetzt, das selbst zu älteren Wörtern gehört, eher alt. — 23. *ántiūti.* — 24. *antakadrúh*, 25. *ápīti*, 26. *ápratidhṛṣṭaśavas*, alle wahrscheinlich jung. — 27. *ápratibhūti*, obwohl ἅπ. λεγ., doch alt wegen des alten Instrumentalis auf *-ī*, in dem es belegt ist. — 28. *abhiṣṭidyumna*, 29. *abhiṣṭimát*, 30. *abhiṣṭiśavas*, 31. *ámarta*, 32. *aruṣástūpa*, 33. *arṇasá*, 34. *arṇovṛ́t*, 35. *árc*, 36. *avásy*, 37. *avṛdhá.* — 38. *áśvarādhas*, da kein ἅπ. λεγ., eher alt. — 39. *áśvaścandra*, 40. *aśviyá.* — 41. *ásāmiśavas*, wohl jung, da ein 2½ Komp. und ἅπ. λεγ. — 42. *asūrá*, wahrscheinlich alt, obzwar ein ἅπ. λεγ., hinsichtlich des altertümlichen *sūra.* — 43. *ásṛj*, 44. *asthán*, beide zwar ἅπ. λεγ. und von Nr. 44 meint *Arnold*, daß es, da es auch im Atharavaveda öfters vorkommt, zu volkstümlichen Wörtern zu zählen ist, also jung ist, aber ohne Zweifel sind beide Wörter schon wegen ihrer idg. Zugehörigkeit alt. 45. *ahamyú.* — 46. *ahnavāyiá*, eher jung wegen der Art seiner Ableitung, ähnlich — 47. *ākāyiá*, 48. *ājitúr.* — 49. *ātují.* — 50. *ānuṣák.* — 51. *āmiśla* mit der charakteristischen Endsilbe *-la* gegenüber der Endung *-ra* in *miśrá*, also jung. — 52. *indrapātama.* — 53. *iṣaṇay*, 54. *iṣáṇi.* Beide Wörter sind ἅπ. λεγ., aber beide auch nur in alten Formen (*iṣaṇayánta*, Instr. *iṣáṇi*) belegt,

daher wohl alt, obwohl sie in den jüngsten Büchern des Ṛgveda vorkommen. — 55. *iṣudhyú.* — 56. *iṣṭáyāman*, eher jung, da dafür zwei Gründe sprechen: a) ἅπ. λεγ., b) Kompositum; für seine Altertümlichkeit nur das zweite Kompositionsglied — *yāman*, das selbst alt ist. — 57. *íḍ*, ein altes Wurzelwort, daher auch alt. — 58. *uktávāhas.* — 59. *uttamā́yia.* — 60. *upamáśravas.* — 61. *upā́bhṛti.* — 62. *uruṣyá.* — 63. *uruṣyú.* — 64. *urvíūti.* — 65. *ūrdhváśocis.* — 66. *ūrdhvasānā́.* — 67. *ūrdhvásānu.* — 68. *ṛjunīti.* — 69. *ṛtajúr.* — 70. *ṛtadyumna.* — 71. *ṛtádhīti.* Von diesen Wörtern ist 58 entschieden jung als Kompositum mit Vṛddhibildung, ebenso 60, 65—67; 68, 71 eher alt, aber bleibt unsicher. — 72. *ṛtayā́*, 73. *ṛtayú*, 74. *ṛtāyín.* — 75. *ṛdhádrī* als Eigenname wahrscheinlich jung, da man an eine Entwicklung vom bloßen Begriffswort zum Eigennamen denken muß. — 76. *ṛdhádvāra.* — 77. *ṛṣvávīra*, 78. *ṛṣváojas*, 79. *ékāyu*, alles wahrscheinlich jung (Komposita und ἅπ. λεγ.). — 80. *auruabhṛguvát* unstreitig jung da es ein Adverb ist, das von einem Eigennamen abgeleitet und dazu noch Kompositum und ἅπ. λεγ. ist. — 81. *auśijá* wieder bestimmt jung (ein durch Steigerung des Wurzelselbstlautes abgeleitetes Wort, oft als Eigenname gebraucht). — 82. *kavitvá.* — 83. *kavitvaná.* Wenn 82 unsicheren Alters, obzwar es ein ἅπ. λεγ. und durch *-tvá* abgeleitet ist, ist 83 als weitere Ableitung sicherlich jung. — 84. *kavivṛdhá.* — 85. *kīlā́lapā*; obzwar auch in der alten Dativform auf *-e* belegt, doch sprechen zuviel Gründe für ein jüngeres Alter: a) es ist ein ἅπ. λεγ., b) die Endung *-la* ist besonders für jüngere Wörter charakteristisch, c) es ist ein Kompositum, d) Verlängerung des Stammvokals, e) es kommt im X. Buche vor. Diese fünf Gründe bestimmen dieses Wort als einen künstlichen Archaismus. — 86. *kutsaputrá*, 87. *kutsavatsá*, 88. *kutsiá* sind als Zusammensetzungen und als von Eigennamen abgeleitete Wörter jungen Ursprungs. — 89. *kṛtádvasu* scheint ein altes Wort zu sein, wenn man die altertümliche Bildung des ersten Teiles dieses Kompositums in Rechnung nimmt. — 90. *kṛṣṭiprā́.* — 91. *kévala* möchte ich trotz der Endung *-la* für ein älteres Wort halten. — 92. *kṣétrasāti*, obzwar ein ἅπ. λεγ., doch mit der alten Lokalendung *-ā* und an einer ziemlich alten Stelle, also alt. — 93. *kṣúbh.* — 94. *khā́dasarṇas*, obzwar ein Kompositum und ἅπ. λεγ., möchte ich für alt halten, da es im V. Buche vorkommt. — 95. *khidvas*, obwohl ἅπ. λεγ., als nicht redupliziertes Partizip des Perfekts und in seiner Vokativform auf *-as* altertümlich. — 96. *gāthā́śravas*, 97. *girāvṛ́dh*, 98. *girvaṇasyú*, 99. *girvāhas* können nur als Komposita für jüngeres Sprachgut gehalten werden, ihr Alter bleibt also weiter strittig. — 100. *gúh* ist als ein altes Wurzelsubstantiv alt. — 101. *guhádavadya*, vgl. Nr. 89, alt. — 102. *gūrtáśravas* kommt nur im I. Buche vor, ist Kompositum, hat Vokalsteigerung in der ersten Silbe: alles Gründe für ein geringes Alter. — 103. *gávarṇas*; 104. *gaurivīti* als Eigenname mit Steigerung in der ersten Silbe und Kompositum wohl jung. — 105. *ghṛtáprayas.* — 106.

ghṛṣvirādhas. — 107. *ghorávarpas*, nur im I. Buche, jung. — 108. *canasy*, Denominativum, jung. — 109. *candránirṇij*, 110. *candrábudhna*, beide ἅπ. λεγ., das erste im X., das andere im I. Buche, beide ersichtlich Wörter, die aus dem augenblicklichen Bedürfnis des Dichters entstanden sind, also wirkliche ἅπαξ λεγόμενα. — 111. *candrávat* halte ich für ein ganz gewöhnliches produktives Wort, ebenso 112. *candrávarṇa*, welches noch ἅπ. λεγ. ist. — 113. *citrámahas.* 114. *citráväja.* — 115. *janitvanā* hält *Arnold* mit Unrecht für ein altes Wort; schon dadurch, daß es vom älteren ursprünglicheren *janitvá* abgeleitet ist, ist es jünger, aber auch *janitvá* ist wegen seiner Bildungssilbe ein produktiver Worttypus. — 116. *jāmivát.* — 117. *jāspati.* 118. *jāspáti.* Dieses Wortpaar ist typisch für eine kleine Gruppe von ṛgvedischen Homonymen. Es gibt nur wenig solche Wörter im Ṛgveda, deren verschiedene Bedeutung bei ganz gleicher Form nur durch verschiedene Betonung gekennzeichnet wäre. Diese Wortpaare sind also schon im Ṛgveda alt. Die Betonung tritt hier als s e m a n t i s c h e s E l e m e n t auf. — 119. *jñās*, obwohl ein ἅπ. λεγ., möchte ich, da es neben sich *jñātí* mit derselben Bedeutung hat, für ein altes Wort halten, da es einsilbig ist. Einsilbige Wörter sind in älteren Schichten der indogermanischen Sprachen überhaupt altertümlicher als mehrsilbige Wörter. — 120. *jñubādh.* — 121. *jmayā́*, beide zwar ἅπ. λεγ. (VI 1, 6; VII 39, 3), nach *Arnolds* Ansicht alt, aber nach der Stelle ihres Vorkommens wirklich alt. — 122. *jmāy.* Als denominatives Zeitwort eo ipso alt. — 123. *jiāvāja* wegen des jung anmutenden Charakters des Liedes, in dem es vorkommt, eher jung. — 124. Ebenso *tapaní* und Nr. 127. *turágātu.* — 125. *táviṣīmat*, — 126. *turagā́.* — 128.—141.: Zusammensetzungen mit *tuvi-*: *tuvikūrmin, tuvikratu, tuvikṣá, tuvigrá, tuvigrābhá, tuvigrí, tuvídeṣṇa, tuvipratí, tuvibādhá, tuvíbrahman, tuvimaghá, tuvímanyu, tuvimātrá, tuvíśagma, tuvīráva, tuvīrávat, tuviójas;* hier ist es nicht leicht altes und neues zu unterscheiden (nach *Arnold* sind alle Komposita mit *tuvi-* alt, nach *Wüst* dagegen als ἅπαξ λεγόμενα jung) mit der alleinzigen Ausnahme von 142. *tuvíbrahman*, das als Zusammensetzung mit *brahman* jung zu sein scheint. — 143. *tútuji*, 144. *tūtují*, dieses ist eher alt, obwohl ἅπ. λεγ. und redupliziert, denn erstens gehört es zu solchen Wörtern, die nur durch die Verschiedenheit ihrer Akzente Dubletten bilden, zweitens findet es sich in einem alten Liede, das aber ins X. Buch eingereiht worden ist. — 145. *trayayā́yia* eher alt, da es in einem alten Liede vorkommt. — 146. *tuā́nid.* — 147. *tuā́vasu.* — 148. *tvā́hata.* — 149. *tveṣádyumna.* — 150. *tueṣitá*, wohl jung, da es als ἅπ. λεγ. in einem jungen Liede vorkommt (VIII 77, 10). — 151. *dáṅsujūta.* 152. *daṅsána* als Neutrum eher ein augenblicklicher Einfall des Dichters, dessen Alter aber näher unbestimmt bleibt. — 153. *dakṣí*, Alter überhaupt unbestimmbar, da es entweder a) Voc. Sg. Adj. *dakṣī* (*Grassmann*, Wtb.) oder b) Impt. Aor. (*Arnold*, Vedic Metre, S. 31 sub 28) ist. — 154. *dárīman*,

eher alt, da es in einem alten Liede des I. Buches vorkommt. — 155. *daśasyá* in einem jüngeren Liede, also wohl jung. — 156. *dasmát*, 157. *dásmia* können als Ableitungen von *dasmá* ihre Existenz einem augenblicklichen Einfalle eines Dichters verdanken, da sie auch ἅπ. λεγ. sind. — 158. *dáś* möchte ich gern für alt halten, obwohl es in einem Liede vorkommt (I 127, 7), das an der Grenze der älteren und der jüngeren ṛgvedischen Dichterperiode steht, und in einem jungen Verse vorkommt (wo zwei ἅπ. λεγ., ein altes und ein näher nach Alter unbestimmbares Wort, sind), da es ein einsilbiges Wurzelnomen ist. — 159. *dáśuri*. — 160. *dīrghá́śravas* kann man für ein junges Wort halten (es kommt nur im I. und X. Buche vor). — 161. *dīrghá́yuśocis*. 162. *durókaśocis*, beide ἅπ. λεγ. zugleich 2½ Komposita, also eher Ausdrücke des jüngeren ṛgvedischen Sprachgebrauches. — 163. *duroṇayú*. — 164. *duroṇasád*. — 165. *duvoyá* wohl alt. — 166. *deváśravas*, Nom. propr., also unentschieden, wohl aber jünger, da dieser Eigenname ein Adjektiv voraussetzt. — 167. *dyutádyāman* nach *Wüst* als Kompositum jung (und kommt tatsächlich in jungen Liedern vor). 168. *dyumnavárdhana*, 169. *dyumnáśravas*, 170. *dyumnásāti*, 171. *dyumnāsáh* sind zwar alle Komposita, aber auch ἅπ. λεγ.; *Arnold* hält sie für altertümliche Wörter, aber weder *dyumna* noch *vardhana* sind altertümlich, denn sie werden auch in der späteren Sprache allgemein gebraucht — was zwar ihrer Altertümlichkeit nicht entgegenspricht, aber sie auch nicht als besonders altertümlich kennzeichnet —, nur *śravas* und *sāti* sind Wörter, die auch in älteren Teilen des Ṛgveda vorkommen. Es sind also eher Komposita jüngeren Ursprungs, wie sie auch *Wüst* bestimmt hat. — 172. *dviśavas* in einem nicht besonders charakterisierten Liede (IX 104) wohl ein Wort jüngeren Ursprungs. — 173. *dhánasāti* näher unbestimmbar wie Nr. 170 (neutraler Teil und altertümlicher Teil). — 174. *dhánvarṇas* in einer Zeile mit *khā́dasarṇas* (V 45, 2), beide ἅπ. λεγ., sind augenblickliche Schöpfungen des Dichters, obwohl ihre Bildung in ältere Zeit fällt, wie die Stelle ihres Vorkommens zeigt. — 175. *dhārayátkṣiti* ist ein Wort des I. und X. Buches, ein junges Kompositum, vgl. *dhārayátkavi* (dieses ein ἅπ. λεγ.). — 176. *dhiyājúr*. — 177. *dhúnicúmuri* ist zwar ein aus zwei Nom. propria gebildetes Kompositum, aber, obzwar ein ἅπ. λεγ. (VI 20, 13) in einem alten Liede, wo *d-e* = + 28, d. h. wo alte Formen und Wörter in größtem Übergewicht sind, also alt. — 178. *dhunéti*. — 179. *dhúrvan*, ein ἅπ. λεγ., nach *Arnold* S. 32 sub 38 und nach *Macdonell*, Ved. Grammar, S. 410, ein infinitivischer Dativus, also eher ein altes Wort neben zwei anderen inf. Dat., vgl. *Delbrück*, Das altind. Verbum, § 208. — 180. *dhṛṣádvarṇa* (X 87, 22) in einem sicher jungen Liede, selbst auch ein junges Kompositum, also jung. — 181. *dhṛṣadvín*, 182. *dhṛṣanmanas*. — 183. *dhruvás* als inf. Dativus alt, obzwar ein ἅπ. λεγ. in einem Liede, wo *d-e* = + 9 (VII 70, 1). — 184. *nákṣatraśavas*, schon wegen der Bedeutung, aber auch wegen der

Stelle seines Vorkommens (X 22, 10) ein jüngeres Wort, obzwar ein ziemlich altes Kompositum (*d-e* = + 19). — 185. *nádh*, 186. *nábh*, obwohl ἅπαξ λεγ. in ziemlich jungen Büchern (I, X) sind als Wurzelnomina sicherlich alte Wörter; bei 186 spricht auch die Stelle seines Vorkommens in einem alten Liede (I 174, 8), wo *d-e* = + 20, dafür. — 187. *nabhāka*, ein Nom. propr., hat alle Kennzeichen eines jungen Wortes: a) ein abgeleitetes Nom. propr., b) ἅπ. λεγ., c) gebildet durch die volkstümliche Endung -(*ā*)*ka*, d) in einem jungen Liede (VIII 40, 4, 5, wo *d-e* = — 4); jung. — 188. *námovṛkti* (X 131, 2, wo *d-e* = — 8), jung. — 189. *náriāpas* (VIII 93, 1, wo *d-e* = + 8). — 190. *náś*, ein bestimmt altes, aus gemeinindogermanischer Zeit geerbtes Wort. — 191. *nābh* ist jünger als 186, da es von diesem abgeleitet ist. — 192. *nítikti* mit einer altertümlichen Instrumentalbildung, also alt, obwohl ein ἅπ. λεγ. — 193. *nítyastotra* (IX 12, 7) kann ein ziemlich altes Wort sein, denn es wird durch *priyástotra* in I 91, 6 variiert in dem Sinn, daß dieser Vers jünger ist als IX 12, 7. — 194. *nítyahotṛ* (X 7, 4, wo *d-e* = + 7, also, obzwar im X., einem jungen Buche, doch ein altes Lied), unbestimmbar. — 195. *nítyāritra* (I 140, 12) in einem jungen Liede, also ein junges Kompositum. — 196. *niyúdratha*, jung, da es a) von *niyút* abgeleitet ist, b) ein Kompositum, c) ein ἅπ. λεγ., d) in X 26, 1 vorkommt. — 197. *paṅktírādhas*, in einem jüngeren Liede (I 40, 3, wo *d-e* = — 6), abgeleitet von einem jungen Worte, das nur im X. Buche des Ṛgveda, 117, 8, und im Atharvaveda IX 10, 21, vorkommt, obwohl der zweite Teil dieses Kompositums auch in alten Teilen des Ṛgveda ganz geläufig ist. — 198. *patitvaná*, durch *-ná* von *patitvá* abgeleitet, das wieder von *páti* abgeleitet, sicher jung. — 199. *panayā́yia*. — 200. *páriviṣṭi* ist alt, obzwar ein ἅπ. λεγ., wegen seiner alten Form des Instrumentalis auf *-ī*. — 201. *párīman*. — 202. *páś* als Wurzelnomen alt (in IV 2, 12, wo *d-e* = + 37). — 203. *pākavát*. — 204. *pāpatvá*, jung, da mit *-tvá* gebildet. — 205. *pāvakávarcas*, ein ἅπ. λεγ., dessen erster Teil (*pāvaka*) zu alten Wörtern gehört, der andere (*varcas*) aber zu jungen (so *Arnold* und *Wüst*), in X 140, 2, wo *d-e* = + 1, unentschieden. — 206. *pāvakávarṇa*, ähnlich. — 207. *pitṛvát*, schon der Bedeutung nach jung. — 208. *piś*, obwohl ἅπ. λεγ. ein altes Wurzelnomen in VII 18, 2. — 209. (1) *púr* „Fülle", ein altes Wurzelnomen (V 66, 4), das neben (2) *púr* „Burg" natürlicherweise verschwinden mußte. — 210. *púrandhivat* als eine Ableitung von *púrandhi* jünger als dieses. — 211. *purāṇavát*. — 212. *purutmán*, wohl alt, obzwar *Wüst* es für jung halten möchte, und zwar aus zwei Gründen: a) als ein ἅπαξ λεγ. b) als Kompositum; aber man muß erwägen, daß *-tmán* nur im Ṛgveda vorkommt, es ist also eher ein altes Wort. — 213. *purudasmá*. 214. *purudrúh*, 215. *purumā́yia*, 216. *puruvárpas*, 217. *puruvā́ja*, alles ἅπαξ λεγόμενα wie eine ganze Reihe anderer Komposita mit *puru-* im ersten Teile; bis auf 216 kommen alle in älteren Büchern des ṚV. vor, so daß ihr relatives Alter wenigstens strittig ist. —

218. *purójiti* mit altem Instr. auf *-i*, obwohl ein ἅπ. λεγ. und in IX 101, 1 vorkommend, eher alt. — 219. *pūrṇágabhasti* VII 45, 4, in einem Liede mittleren Alters (*d-e* = + 6), ist wohl auch ein Kennzeichen des mittleren Alters dieses Liedes. — 220. *pṛtsutúr*, dessen beide Teile altertümliche Wörter im ṚV. sind. Daß es ein Kompositum ist, kann uns nicht irreführen, denn irgendwann mußten solche Komposita entstehen; es ist also ein altes Kompositum in einem Liede (III 37, 7) mittleren Alters. — 221. *pṛthuyāman*. — 222. *pṛthuśrávas*, Nom. propr., als solches jünger als sein Originaladjektiv, aber gut im VIII. Buche fundiert; sein relatives Alter ist also nicht leicht zu bestimmen. — 223. *pṛ́dākusānu* ist, trotz der Stelle seines Vorkommens ein junges Wort (sein erster Teil ein urindisches, nichtindogermanisches Wort?). — 224. *paúṅsia*. — 225. *pratijūtivarpas* ist ein sog. 2½ Kompositum (*Wüst*) in II 60, 1, wo *d-e* = — 4, also wohl ein junges Wort. — 226. *prathamáśravas*. — 227. *práyāman*. — 228. *práyuti*, ein ἅπ. λεγ. in X 37, 13, wo *d-e* = — 13, aber mit einer alten Instrumentalisform auf *-ī*, also vielleicht doch alt. — 229. *pravádyāman* (I 118, 3), wahrscheinlich jung. — 230. *praśastikṛ́t*, ἅπ. λεγ. in I 113, 19. — 231. *práśravas*. — 232. *psúr* als Wurzelnomen, obwohl in X 26, 3 vorkommend, wo aber *d-e* = + 11, alt. — 233. *bahulá* mit einer „volkstümlichen" Endung, unsicher. — 234. *bā́dh*, ein Wurzelnomen in einem alten Liede (VI 11, 1, wo *d-e* = + 11), alt. — 235. *bṛhácchravas* in jungen Liedern, also jung. — 236. *bráhmavāhas* wegen des ersten Teiles eher jung. — 237. *bhāradvāja* ist als abgeleitetes Wort und als ἅπ. λεγ. jünger als das Nomen proprium, von dem es abgeleitet ist. — 238. *bhíd* ist ein ἅπ. λεγ. und kommt in I 174, 8 vor; aber der Umstand, daß ein Wort nur einmal vorkommt, kann nicht entscheiden und I 174 ist ein ziemlich altes Lied (*d-e* = + 20); dazu ist unser Wort noch ein Wurzelnomen; also entschieden alt. — 239. *bhiṣṇaj* — nur in der Imperfektform *abhiṣṇak* X 131, 5 vorkommend, abgeleitet von *bhiṣaj-*, also jung; auch die Stelle, wo es vorkommt, ist jung. — 240. *bhúridā* als Kompositum nach *Wüst* jung, ein Wort von produktivem Typus, aber seine Formen (Nom. Sg. m. *-ās*, Abl. Pl. *-ā́bhyas*), die aus alten Büchern (IV 32, 19—21, IX 66, 17) in alten Liedern (IV 32 hat *d-e* = + 20, IX 66 hat *d-e* = + 15) bezeugt sind, sprechen dagegen; also alt. — 241. *bhúrivarpas*, unentschieden. — 242. *bhrā́j* wiederum alt [Begründung: a) ἅπ. λεγ. b) Wurzelwort, c) Stelle: IX 98, *d-e* = + 19, ein altes Lied der Gruppe, s. weiter, 120]. — 243. *maṅhaneṣṭhā́*, 244. *maṅhayú*, 245. *máṅhiṣṭharāti*, 246. *máṅhīyas*, 247, *makṣuṃgamá*, 248. *makṣújavas*, 249. *makṣūyú*, alles ἅπαξ λεγόμενα, Alter näher unbestimmbar. — 250. *madhupā́* VIII 22, 17, eine Dublette zu *madhupá*, in einem gut im ṚV. verankerten Liede (13 Wiederholungen!) von altem Gepräge (*d-e* = + 9), also wahrscheinlich ein altes Wort, wofür auch die Form *madhupātamā* spricht, in der es l. c. belegt ist (solche Formen sind nach *Arnold* alt). — 251. *mádhuarṇas*, 252. *manuvát*, 253. *man-*

drayú, 254. *mandrājanī*. — 255. *manmaśás* wegen des zweiten Teiles eher jung. — 256. *martiatvaná*, jung. — 257. *mahayā́yia*, jung. — 258. *mahā́yia*, jung. — 259. *mahitvaná*, abgeleitet von *mahitvá*, welches schon an sich selbst jung ist, ist also jünger als dieses; seine alte Instrumentalform auf *-ā* spricht in diesem Falle nicht dagegen, denn sie wird hier adverbiell, also erstarrt, gebraucht. — 260. *mít*, ein Wurzelwort ebenso wie *mír*, vgl. noch *mŕc*, also Wörter der älteren Sprache. — 261. *muhurgír*. — 262. *mṛktávāhas*. — 263. *mŕc*, vgl. oben Nr. 260, alt. — 264. *yuvā́datta*, — 265. *yuvā́nīta*, 266. *yuvāyúj*, 267. *yuṣmā́datta*, 268. *yuṣmā́nīta*, 269. *yuṣmā́vat*, 270. *yuṣméṣita*, 271. *yuṣmóta*, alles, bis auf Nr. 267, ἅπ. λεγ. und junge Wörter. — 272. *raghuyā́man*, ein ἅπ. λεγ. in IX 39, 4, einem jungen Liede (*d-e* = 0), sicherlich jung. — 273. *rajastúr*, da *rájas* ein in Hinsicht auf sein Alter neutrales Wort ist, als Kompositum eher jung. — 274. *ráthaviti*, ein Nom. propr., ist ein ἅπ. λεγ., obzwar es in zwei Formen vorkommt, aber nur in einem einzigen Liede belegt ist; als Eigenname ist es jünger als das zu ihm gehörige Urwort, das aber nicht belegt ist. — 275. *radhratúr*, 276. *rabhasānā́*, 277. *rasā́yia*, 278. *rādhaspati*, Alter unsicher. — 279. *uloká*. Bei *Wüst*, der nur *loká* anführt und *Neisser* nicht benutzt hat, ist *loká* und damit auch die Fälle, wo man *uloká* lesen muß, jung; ersteres führt er richtig, das andere unrichtig an, denn *loká* ist tatsächlich nur in wirklich jungen Liedern belegt: VI 47, 8 (*d-e* = — 19), VIII 100, 12 (— 1), IX 113, 7, 9 (— 23), X 14, 9 (— 57), X 85, 24 (— 149), X 90, 14 (— 72), dagegen kommt *uloká* in jüngeren und alten Liedern vor: III 37, 11 (*d-e* = + 1), III 2, 9 (+ 24), X 16, 4 (— 45) usw., vgl. *Grassmanns* Wtb. sub *loká*, Sp. 1188, und hier Tabelle I. Damit ist bewiesen, daß *loká* tatsächlich jung, *uloká* alt ist. Zur Zeit wird von allen Sprachforschern die Richtigkeit der *Grassmann*schen Rekonstruktion, vgl. die bei *Neisser* angeführte Literatur, anerkannt und damit das höhere Alter von *uloká*. Da im ṚV. beide Formen vorkommen, ist es notwendig, wo *uloká* vorkommt, dieses als ein weiteres Merkmal der Altertümlichkeit des betreffenden Textes zu werten. Tabelle I ist in dieser Hinsicht schon berichtigt worden. — 280. *varivaskŕt*, — 281. *vás* V 2, 6 als Wurzelnomen alt. — 282. *vasiṣṭhavát*, sicher jung, denn es ist von einem Eigennamen abgeleitet. — 283. *vasutvaná* als Ableitung von *vasutvá* (diese wieder von *vásu*), jung. — 284. *vasudā́*. — 285. *vásuśravas*, 286. *vājakŕtya*, 287. *vājagandhia*, 288. *vājajaṭhara*, 289. *vājadraviṇas*, 290. *vājapatī*, 291. *vājapatnī*, 292. *vājapeśas*, alles junge ἅπ. λεγ.. — 293. *vājapramahas* als 2½ Kompositum (zusammengesetzt aus *vāja-pra-mahas*) sicher jung. — 294. *vājaprasūta*, 295. *vājabandhu*. 296. *vājabharman*, 297. *vājambhará*, 298. *vājaratna*, 299. *vājaśruta*, 300. *vājasŕt*, 301. *vā́ravat*, 302. *vāsodā́*, 303. *vasavyā́*, 304. *vitantasā́yia* sind bis auf 294, 297, 298, 308 lauter ἅπαξ λεγόμενα und junge Wörter, wie auch das häufige Vorkommen dieser Zusammensetzungen mit *vāja* zeigt. — 305. *vid*. Die Instrumentalform auf *-ā*

(*vidá* I 31, 18), in der dieses ἅπ. λεγ. einzig belegt ist, und die adverbielle, also verschobene Bedeutung dieses Wortes, so daß das ursprüngliche Wurzelwort eigentlich nicht belegt ist, zeugen für ein geringes Alter dieses Wortes. — 306. *vidáyia* X 22, 5, in einem ziemlich alten Liede, wo *d-e* = + 19 ist, also wohl alt. — 307. *víprajūta*, 308. *vípramanman*, 309. *vípravaśas*, 310. *viprarájia*, 311. *vipravāhas*, 312. *vípravīra* sind bis auf 312 lauter ἅπαξ λεγόμενα und eher jung als alt. — 313. *víbhūtadyumna*, 314. *vímahas*. — 315. *virūpavát* I 45, 3, jung, da es von einem Eigennamen abgeleitet ist. — 316. *viśvatúr*, 317. *viśvámanus*, 318. *viśvámahas*, 319. *viśváścandra*, 320. *viśváyu*, 321. *viśváyupoṣas*, 322. *viśváyuvepas* sind junge Worte, da sie von *víśva*, einem nach *Wüsts* Meinung volkstümlichen Worte, abgeleitet sind. — 323. *viṣudrúh* an sich selbst eine unsichere Lesart (vgl. *Grassmann* Wtb., Sp. 1308). — 324. *vītávāra*, 325. *vītírādhas*, 326. *vṛtaṃcayá*, 327. *vṛddhámahas*, 328. *vṛddháśavas*, 329. *vṛddháśocis*, 330. *vṛddháśravas*. — 331. *vṛdhás* wohl ein alter Infinitivus. — 332. *vṛdhasnú*. — 333. *vṛṣatvá* und das von ihm abgeleitete 334. *vṛṣatvaná* sind schon wegen ihrer Ableitung jung. — 335. *vṛṣadañji*. — 336. *śatámūti*, 337. *śatáyāman*, 338. *śatávāja*, halte ich als Zusammensetzungen mit *śata-* und der Bedeutung nach für jung. — 339. *śárdhanīti*, 340. *śavasāvat*, 341. *śavasín* sind ἅπαξ λεγόμενα, wahrscheinlich jung, aber ihr Alter bleibt unentschieden. — 342. *śás*, obwohl in X 20, 2, wo *d-e* = — 1 ist, vorkommend, doch als Wurzelnomen alt. — 343. *śiráśocis*. 344. *śukrapūtapā* wohl jung, da es ein Kompositum ist. — 345. *śubhaṃyá*, ein ἅπ. λεγ. mit altem Dativ auf *-e* in IV 3, 6, bleibt strittig. — 346. *śuṣṇahátya* in I 51, 6, jung. — 347. *śravaseṣá*, 348. *śrávaskāma*, 349. *śravojit*, 350. *śréṣṭhaśocis*, alles ἅπ. λεγ., wohl junge Komposita. — 351. *sakhitvaná* als Ableitung von *sakhitvá* jünger als dieses. — 352. *sacābhú*, junges Wort, belegt meistenteils in jungen Büchern. — 353. *satyágirvāhas*, wahrscheinlich eins von den ältesten dreigliedrigen Kompositen, aber als solches im ṚV. jung. — 354. *satyámanman*, nur in I 73, 2, und IX 97, 48. — 355. *satyárādhas*, 356. *satyáśavas*, 357. *satyáśravas*, alles jung, das letzte als Eigenname. — 358. *satrākará* in I 178, 4 (*d-e* = + 12), 359. *satrāsahá*, 360. *satrāhá* alles ἅπ. λεγ., deren Alter näher unbestimmbar ist. — 361. *sanádrayi*, 362. *sápīti*, 363. *sárīman*, 364. *sarvadhá*. — 365. *sarvarathá*, eigentlich nur als Adverb *sarvarathá* vorkommend, als erstarrte Form jung. — 366. *sáh*, obwohl ein ἅπ. λεγ. in I 63, 3, vielleicht altes Adjektiv, da einsilbig. — 367. *sahasradátama*, wahrscheinlich wegen des ersten Teiles jung. — 368. *sahásramūti*, ein junges ἅπ. λεγ in I 52, 3. — 369. *sahásrayāman*, 370. *sahásravāja*, 371. *sahásroti*, alles junge Zusammensetzungen nach dem ersten Kompositionsglied zu urteilen. — 372. *sādádyoni*. — 373. *sānuká*. — 374. *sānuṣák*, jung, da es jünger als das mit ihm zusammengesetzte 50. *ānuṣák* ist. — 375. *sāmavipra* in V 54, 14, wo *d-e* = — 5, also eher junges Kompositum. — 376. *síndhuvāhas*. —

377. *snūtí*. — 378. *sukratūy-*, junges verbales Denominativum, nur in X 122, 6 *sukratūyase sukrato*. — 379. *súgabhasti*, da Komposita mit *su-* in der Regel nicht auf *su-* betont zu sein pflegen, also mit nach vorne verschobener Betonung, was bei gleichbedeutenden Wörtern ein Merkmal jüngerer Sprachschicht zu sein pflegt, worüber anderswo. — 380. *sudā́tu*, eher alt, weil es nur in der alten Form des Nom. Pl. Ntr., *sudā́tu vásūni* VIII 78, 8, belegt ist, obwohl dieses Lied jung ist (*d-e* = — 7). — 381. *sudyumná*. — 382. *supaptaní*, ein ἄπ. λεγ. mit der alten Instrumentalform auf *-ī* in I 182, 5, wo *d-e* = — 5, was freilich verdächtig ist. — 383. *supṛ́kṣ*. — 384. *supratúr*. — 385. *sumahas*. — 386. *súmiti*. — 387. *suyāmá*. — 388. *súvipra*. — 389. *suśravasyā́*. — 390. *somaparibā́dh*, wohl ein sehr junges Wort in I 43, 8 (*d-e* = + 1), auch als ἄπ. λεγ.. — 391. *sthūrayūpa*, eigentlich als Adverb *sthūrayūpavát* vorkommend, von einem Eigennamen abgeleitet, also jung. — 392. *stómavāhas*. — 393. *snih-*, nur in der Kausalform *snehá́yat* IX 97, 54, belegt. — 394. *spārhárādhas*, abgeleitet und zusammengesetzt, also jung. — 395. *syúmagabhasti*. — 396. *srú*, obwohl als ἄπ. λεγ. in X 96, 9, belegt, als Wurzelnomen alt. — 397. *suabhiṣṭisumna* als ein 2½ Kompositum jung. — 398. *svávṛkti*. — 399. *sváśocis*. — 400. *háriścandra*. — 401. *hástacyuti*, ἄπ. λεγ. in VII 1, 1 mit der alten Instrumentalform auf *-ī*. — 402. *hitáprayas*. — 403. *hiraṇyayā́*, altertümlich, falls die Rekonstruktion dieses Wortes auf die Instrumentalform auf *-ī* in VII 66, 8, richtig ist.

Nachdem diese Frage gelöst worden war, galt es, diesem Chaos von Zahlen zu entkommen und womöglich sicher diejenigen Lieder zu bestimmen, von denen man mit Bestimmtheit sagen könnte, daß sie alle Merkmale aufweisen, die für ihr Alter sprechen. Es war möglich zu vermuten, daß eine solche Methode auffindbar gemacht werden könnte, die zum Ziele führen würde, freilich müßte man wieder die einzelnen Verhältnisse erwägen und die innere Relativität auf das geringste reduzieren. Da war folgender Weg gangbar: Es erschien vorteilhaft für die Berechnung des relativen Alters der einzelnen Lieder des Ṛgveda, wenn man die Zahl der Möglichkeiten aufs kleinste Maß herabsetzen würde oder, konkreter gesagt, wenn es gelingen möchte, anstatt der 1028 Lieder oder 1028 Gruppen von verschieden verbundenen Wörtern (die Vālakhilyas werden mitgezählt) eine kleinere Anzahl solcher Gruppen zu gewinnen, deren gegenseitiges Verhältnis dann zu berechnen wäre. Das ist möglich, wenn man nur solche Lieder untereinander vergleicht, die die gleiche Wortzahl aufweisen, wobei man nicht die Grenzen zu beachten braucht, die durch die einzelnen Bücher des Ṛgveda gezogen werden. Die folgende Tabelle II gibt eine Übersicht über die auf solche Weise zusammengestellten Lieder. So ist die Zahl der 1028 Lieder-Wortgruppen auf bloß 311 Gruppen, d. h. auf weniger als ein Drittel zusammengeschrumpft. Die einzelnen Lieder sind hier so zusammengestellt, daß die erste Gruppe dasjenige Lied enthält, das die geringste

Wortzahl (18 Wörter), die letzte dasjenige, das die höchste Wortzahl (1056 Wörter) aufweist. Die erste Zahl bedeutet die fortlaufende Zahl der Gruppe, die zweite die Wortzahl des Liedes oder der Lieder, die die gleiche Wortzahl aufweisen; dann kommen die Zahlen der Bücher und Lieder, wobei das Sternchen bedeutet, daß es sich da um ein Lied handelt, das keine Wiederholungen enthält. Die fetten Zahlen deuten dasjenige Lied an, das in der betreffenden Gruppe das älteste ist, worüber weiter unten.

TABELLE II.

[1) 18 : I 99.] — [2) 27 : X 188.] — 3) 28 : VII *102, X *185. — [4) 30 : I *172.] — [5) 31 : V 71.] — 6) 32 : **V 72**, X *172. — 7) 33 : **V *24**, X *189. — 8) 36 : **IX 60**, X 175, *190. — 9) 38 : **I *150**, **IX 53**, *59, X *184, *186. — [10) 40 : IX 54.] — 11) 41 : V *84, **IX *58**. — 12) 42 : **IX 56**, X 171. — 13) 43 : V *70, **IX 55**. — [14) 44 : IX 57.] — 15) 45 : **VII 14**, IX *48. — [16) 47 : X 157.] — 17) 48 : **IX *47**, **51**. — 18) 49 : I 75, V *68, **VI 42**, VII 51, **IX 50**. — 19) 50 : **IV 49**, **V 22**, VII 52, 80, X *176, 183. — 20) 51 : I 78, VI 73, VII 13, **IX 46**, **49**, **52**, X 41. — 21) 52 : X 153, *179. — 22) 53 : III 24, **VIII 56**, **IX 28**, **30**, X 177. — 23) 54 : **IV 47**, VI *43, VII 12, IX 42. — 24) 55 : V 14, 20, 21, VII 53, VIII 30, **IX 25**, 26, 33, **43**, X 158, 182. — 25) 56 : VIII 28, IX 27, **35**, X 156, 178, 180. — 26) 57 : I 49, 98, II 42, **VIII 55**, **IX 31**, **34**, 39, X *181. — 27) 58 : I 21, II 7, V 23, **IX 36**, 37, X 187. — 28) 59 : **VI 57**, VIII *58, IX 29. — 29) 60 : VII 54, **IX 24**. — [30) 61 : VI *55.] — 31) 62 : II 8, IV 46, V 13, VII 89, **IX 44**. — 32) 63 : **IV 48**, IX 23, 40, X 57, *155. — 33) 64 : **IX 45**, X *151, 174, 191. — 34) 65 : II 43, V *19, VI 56, **IX 32**, **38**, 103, 112. — 35) 66 : III *25, V 38, 69, VII 17, **IX 21**, X 170. — 36) 67 : **V 18**, 67, VII 96. — 37) 68 : III *28, V *50, **VIII 57**, IX 22. — [38) 69 : IX 18.] — 39) 79 : **IX 104**, X 152, 154. — 40) 71 : I 20, 149, V 39, VI *58, 74, **VII 45**. — 41) 72 : I 137, VII 47, **IX 20**, **105**, X 169. — 42) 73 : **I 153**, IV 52. — 43) 74 : **V 17**, 66, IX 15. — 44) 75 : III 44, **VII 48**, IX 19, X 150. — 45) 76 : VII 46, *49, **IX 13**, X 164. — 46) 77 : **V 16**, X 168. — 47) 78 : III 21, **IX 111**, X *163. — 48) 79 : **IX 14**, **17**, X *167. — 49) 80 : I 170, **III 11**, *45, VI 32, VIII 29, X *166. — 50) 81 : **IX 16**, 114. — 51) 82 : **II 26**, IV 9, X *146. — 52) 83 : I 17, **IV 8**, V 65, **VII 44**, X 118, *145, 159, 162. — 53) 84 : I 60, 146, **175**, V 26, VI 72. — 54) 85 : I 2, V 28, VII *50, VIII 85, **IX 10**, 11, 12, X 141, *144. — 55) 86 : **III 12**, 48, V 27, VII 10, X 24. — 56) 87 : I 159, II 6, III 22, 23, **V 77**, **86**, VI *39, X 140. — 57) 88 : III 46, IV 29, 40, VII 78, VIII 38, **IX *93**. — 58) 89 : **I** 18, 74, **176**, III 20, 49, IV 14, VI 14, VIII 42, IX 58, X *161. — 59) 90 : I 97, 160, III 50, IV 13, V 82, VI 31, 36, *37, **VII 73**, 79, 85, 92, IX **76**, 95, X* 143. — 60) 91 : I 1, 147, **III 16**, *18, 19, **41**, VII 65, IX 3, 84, *94, X 127. — 61) 92 : II 21, V 37, 15, VII 11, 72, 84, **VIII 84**, IX 6, 9, 102, X 160. — 62) 93 : I 43, 148, III 17, 40, 42, V* 49, 64, VII 64, VIII 83, **IX 7**, *81, 83, X 136. — 63) 94 : III 47, **IV 28**, VII 26, 30, 43, IX 75, X *13, *135, *173. — 64) 95 : I 19, 68, 111, II *10, 40, III 13, IV 39, **VI 33**, 35, VII 74, VIII 88, 90, IX 78. — 65) 96 : I 6, 7, 16, *67, 69, 77, IV 56, V *48, 76, **VII 81**, VIII 87, X 148, 149. — 66) 97 : I 41, *65, 76, 86, *90, **IV 15**, VII 27, VIII 81, IX 80, **X 147**. — 67) 98 : VI *38, **IX 1**, **2**, 77. — 68) 99 : I *156, 177, **VI 30**, IX 82, X 165. — 69) 100 : **I 66**, V *81, VI *34. — 70) 101 : **I 178**, **III 10**, VI 41, 70, VII 9, X 38 *137. — 71) 102 : **I 8**, 9, *145, II 25, VII 28, 29, VIII *86. — 72) 103 : I 4, *88, VIII 10, **IX 79**, 90. — 73) 104 : **I** 3, 5, **11**, 26, 70, IV 10, V 80, VIII 89. — 74) 105 : III 52, **V 9**, VI 40. — 75) 106 : I *42, II *9, III 37, VII 42, 63, 71, VIII 91, IX 99, **X** 9, 74. — 76) 107 : I 107, 171, 184, **IV** 11, **27**, V 5, VII 95, VIII 11, IX 5. — 77) 108 : **V 10**, VI 53, VIII 82. — 78) 109 : I 115, 154, V 35, **VI 11**, *65, VII 77. — 79) 110 : I 28, 155, 188, VII 101, VIII *79, **IX 91**. — 80) 111 : **VI 71**, VII 55, VIII 76, 78, IX 4, X **26**, *109. — 81) 112 : **II 22**, III *57, V *12, X *19, 139. — 82) 113 : I 15, 29, 82, IV 54, VI 54, **VII 58**, X 33. — 83) 114 : **I 45**, 87, *138, VI 12, VII 23, 62, IX 100, X *138. — 84) 115 : I 12, 179, II 5, **VI 29**, **IX 92**. —

85) 116 : I 13, 83, V *36, **VII 24, 25**. — 86) 117 : I 14, 59, *126, 133, *158, V 8, 11, VI 64, **VII 94**, X 131. — 87) 118 : I 152, II 37, V 78, **VI 6**, VIII 37, 99, X* 132. — 88) 119 : I 56, 157, **VIII 94**. — 89) 120 : **I 183**, IV 12, **VI 10**, 13, X 20. — 90) 121 : III 59, V 25, *47, VII 6, X 6, 54. — 91) 122 : **III 61**, IV 57, VI 7, X *72. — 92) 123 : II 36, **IV 26**, 37, VIII 16, 59, 77, X 52. — 93) 124 : V *63, VII 76, 90, 91, VIII 53, X *3, 5. — 94) 125 : VII 99, VIII 54, 80, X 81. — 95) 126 : I *57, VI 5, 8, VII 87, VIII 95. — 96) 127 : I *125, III 60, **VII 39**, 61, IX 89, X 84. — 97) 128 : IV 45, **VII 57**, 100, X 79, 134. — 98) 129 : IV 44, **VII 8, 70**, VIII 65, X 21, 80. — 99) 131 : **III 14**, 15, VII 7, 98, X 47, *130. — 100) 132 : I 40, *187, V 57, **X 7**, 82, 126. — 101) 133 : IV *53, **VIII 64**, X *1, 2. — 102) 134 : **II 31**, *32, V 40, VII 31, 40, 88, X 56. — 103) 135 : **VII 75**, X 4, 83. — 104) 136 : **I 106**, VI *69, VII 41. — 105) 138 : I 50, II 29, III 27, **IV 43**, V 58, VI *9, **X 78**. — 106) 139 : **III 9**, X 122. — 107) 140 : **VII 68**, VIII 98, X 123. — 108) 141 : I 27, VI 59, VIII 63. — 109) 142 : I 79, 144, **VII 22**, X 50, *105. — [110) 143 : I 109.] — 111) 144 : V 56, 73, 75, X 23, 60. — [112) 145 : VII 38.] — 113) 146 : I 189, 190, III 56, VII 93, X 77. — [114) 147 : X 76.] — 115) 148 : **I 169**, 182, V 7, *60, 74, VI 27, VII 69. — 116) 149 : **III 43**, X 55, 125, 133. — 117) 150 : III 26, **VI 26**, VII 37, VIII 15, X 142. — 118) 151 : I 46, 47, 55, IV 25, IX 106, X 129. — 119) 152 : VII 15, VIII 14, 52. — 120) 153 : IV 31, V *62, IX 98, X 119. — [121) 154 : VIII 50.] — 122) 155 : I 38, IV 35, **VI 4**, VII 5. — 123) 156 : I 96, 143, V 85, **IX 88**. — 124) 157 : **I 134**, VI 28. — 125) 158 : I 103, *120, **IV 55**. — 126) 159 : **I 142**, X 8. — 127) 160 : I 39, 81, III 39, V *59, **VIII 49**, 51, X 116. — 128) 161 : **I 58**, 110, II 39. — 129) 162 : **II 19**, V 79, VI *3, VIII 36, X 120. — [130) 163 : VIII 74.] — 131) 164 : I 37, 181, **V 46**, VII 86. — [132) 166 : IX 110.] — 133) 167 : **I 10**, III 58. — 134) 169 : **II 4, 20**, VII 103, IX 87, X 29, 62. — 135) 170 : **VI 2**, VIII 17. — 136) 171 : I 93, VII 36, **X 46**, *51, *124. — 137) 172 : **I 132**, II 18, IV 42. — 138) 173 : I 136, V 34, VIII 75, **IX 73**, 74, X 12, 75. — 139) 174 : III 8, VII 97, **IX 72**, X *58, 128. — [140) 175 : VI 25.] — 141) 176 : **IV 7**, VI 61. — 142) 177 : IV 36, **V 6**, VII 83, VIII 72. IX 71. — 143) 179 : **I 72**, II 16, X 32. — 144) 180 : **I 63**, II 17, V 87, X *113, 115. — 145) 181 : III 38, **VII 59**. — 146) 182 : I 73, **151**, IV 38, V 51, 83, VIII 71, X 112, *117. — [147) 183 : X 11.] — 148) 184 : **I 174**, X 114. — 149) 185 : I 118, 168, **X 104**. — 150) 186 : III 34, 62, IV 50, **VII 2**, 21, VIII 68. — 151) 187 : **I 131**, VI 24, 60, VII 16, 67, 82, IX 109. — 152) 188 : **I 35**, ***119**, IX 68, X 110. — 153) 189 : I 89, 104, IV 51, V 4, 33, **VI *62**, X 121. — [154) 190 : I 44.] — [155) 191 : II 15.] — 156) 192 : III *3, V 55, **IX 69**, X 70. — 157) 193 : **I 180**, IV 19, IX 70, 113. — 158) 194 : **III 51**, V 61, VI 63, 68, VII 4, X 111. — 159) 196 : VIII 62, **IX 101**, X 101. — 160) 197 : III 5, IV 58, VI 22, 23, VII 19, **VIII 103**. — 161) 198 : I 95, 185, II 3, VIII 39. — [162) 199 : X 25.] — 163) 200 : I 71, 167, III 6, 7, VII 3. — 164) 201 : IV **34**, V 45, X *102. — 165) 202 : I 22, II 11, III 4. — 166) 203 : I 53, IV 24, X 44, *107. — 167) 204 : **IV 6, 41**, VIII 41. — 168) 205 : III 36, **IV 23**, VII 20. — 169) 206 : **X 53**, 59, ***73**. — [170) 207 : X 67.] — 171) 210 : **I 186**, IV 33, VIII 73, X 103. — 172) 211 : I 128, **IV 21, 22**, VII 60, VIII 31, X 71. — [173) 212 : VI 66.] — 174) 213 : I 101, **III 35**. — 175) 214 : II *30, **VI 20**, VI 67, VIII 102, X 42, *98. — 176) 215 : I 25, 54, **X 31**. — 177) 216 : **VIII 67**, IX 108, X 108. — 178) 217 : II 38, VIII 100, **X 99**. — 179) 218 : II 41, **VII 66**. — 180) 219 : **I 62**, 102, V 1, IX 85, X *106. — 181) 220 : **X 43**, 45, 48, 68, 69. — 182) 221 : I 85, II 28, **VIII 70**. — 183) 222 : V 32, VIII 34, **X 49**. — [184) 224 : V 3.] — [185) 227 : VI 46.] — [186) 228 : X 100.] — 187) 229 : **II 14**, VI 21. — 188) 230 : VIII 69, **X 28**. — 189) 231 : III 33, V 53, **X 22**. — [190) 232 : X 90.] — [191) 233 : I 114.] — 192) 234 : I 123, V 2, **VI 19**, X 93. — [193) 236 : I 108.] — 194) 237 : **I 30**, VIII 40, 101. — [195) 238 : I 191.] — 196) 239 : **I 34**, 163. — 197) 240 : V 52, VI 1, X 37. — 198) 242 : I 124, **VI 20**. — [199) 247 : IV 18.] — 200) 248 : **X 94, 96**. — 201) 249 : **I 135**, X 17, 36. — 202) 251 : I 23, **II 2**. — 203) 253 : V 31.] — 204) 254 : I 140, **IV 32**. — 205) 255 : I 122, 173, **VIII 22**, X 16. — 206) 256 : **I 64**, X 18, 66, VII 33. — 207) 257 : **I 130**, X 15. — 208) 258 : **I 141**, VIII 66, 97, X 65. — 209) 259 : **III 29, VIII 18**, X 34. — 210) 260 : I 24, 48, **VI 49**, VIII 25. — 211) 262 : IV 30, **X 35**. — [212) 267 : VII 34.] — 213) 268 : **III 2**, VI 50, 52. — [214) 269 : VIII 26.] — [215) 270 : X 14.] —

216) 272 : II 33, VI 51. — 217) 274 : I 33, X 30. — 218) 275 : X 39, 92. — 219) 277 : I 166, II 34. — [220) 278 : II 13.] — 221) 280 : I 32, 51, V 54. — 222) 281 : I 80, IV 5, IX 63. — 223) 282 : II 35, VI *17, IX 62. — 224) 283 : I 92, VIII 21. — 225) 284 : I 121, V 30, VI 18, VIII 33, IV 4. — [226) 285 : V 44.] — 227) 286 : I 165, V 29. — 228) 287 : I 52, 84, V 43. — 229) 288 : I 161, IX 64. — 230) 289 : IX 65, X 40. — [231) 290 : IV 3.] — [232) 291 : IX 66.] — 233) 292 : II 12, VIII 48. — [234) 293 : X 91.] — [235) 294 : I 61.] — [236) 295 : X 10.] — 237) 296 : I 139, VIII 61. — [238) 298 : I 127.] — [239) 300 : VIII 44.] — 240) 302 : VIII 8, 9. — [241) 304 : X 63.] — 242) 305 : V 42, VIII 32. — [243) 306 : X 64.] — [244) 307 : X *97.] — [245) 308 : VIII 60.] — [246) 310 : II 27.] — 247) 311 : I 129, IX 61. — [248) 314 : VI 75.] — [249) 317 : IX 67.] — [250) 319 : III 32.] — 251) 323 : I 36, II 1. — 252) 325 : I 91, VII 35. — [253) 327 : VIII 43.] — [254) 330 : VIII 23.] — 255) 332 : II 24, VIII 4. — [256) 337 : I 94.] — [257) 341 : X 89.] — [258) 342 : I 31.] — [259) 343 : VIII 92.] — [260) 344 : X 88.] — 261) 345 : I 100, VI 45. — [262) 346 : VIII 27.] — [263) 349 : X *95.] — [264) 351 : VI 48.] — [265) 352 : I 105.] — [266) 353 : VII 56.] — [267) 355 : VIII 24.] — [268) 358 : VIII 20.] — [269) 359 : VIII 93.] — [270) 360 : VIII 3.] — 271) 361 : I 113, VIII 7, 47. — [272) 365 : II 23.] — 273) 366 : IV 2, V 41. — [274) 369 : VI 15.] — [275) 375 : IV 17.] — 276) 380 : VIII 96, IX 107. — [277) 381 : IV 1.] — 278) 388 : VII 1, VIII 5, 12. — [279) 390 : X 86.] — [280) 396 : III 54.] — [281) 397 : III 55.] — [282) 399 : VIII 13.] — [283) 404 : IV 16.] — 284) 406 : III 1, 30. — [285) 407 : VIII 35.] — [286) 408 : VI 44.] — [287) 410 : III 31.] — [288) 419 : I 162.] — [289) 423 : VIII 46.] — [290) 424 : III 53.] — [291) 426 : I 117.] — [292) 427 : I 116.] — [293) 428 : IX 96.] — [294) 432 : X 87.] — [295) 433 : VII 32.] — [296) 441 : VIII 2.] — [297) 464 : VII 18.] — [298) 465 : VIII 45.] — [299) 467 : VII 104.] — [300) 469. : X 27.] — [301) 483 : VIII 6.] — [302) 499 : VI 16.] — [303) 501 : I 112.] — [304) 504 : VIII 19.] — [305) 515 : X 61.] — [306) 525 : VIII 1.] — [307) 542 : VI 47.] — [308) 714 : X 85.] — [309) 900 : IX 86.] — [310) 991 : I 164.] — [311) 1056 : IX 97.].

Es wäre noch vorteilhafter, wenn sich diese Zahl von 311 Gruppen noch weiter herabsetzen ließe. Auch das ist möglich. Tabelle II belehrt über solche Möglichkeit. Man sieht hier Gruppen, die eins, zwei u. m. Lieder aufweisen. Da ergibt sich eine weitere Möglichkeit, die Zahl der Gruppen herabzusetzen, denn es können vorerst aus der allgemeinen Betrachtung des Alters der Lieder diejenigen Gruppen ausscheiden, wo der Vergleichungsfaktor fehlt, d. h. solche Gruppen, die nur ein einziges Lied enthalten. Diese Lieder werden später auf eine andere Weise betrachtet werden müssen und man wird sich für die Bestimmung ihres relativen Alters ein anderes Kriterion wählen müssen. Es scheiden also vorläufig diese Gruppen aus (sie sind hier nach den fortlaufenden Zahlen der Tabelle II angeführt): 1, 2, 4, 5, 10, 14, 16, 30, 38, 110, 112, 114, 121, 130, 132, 140, 147, 154, 155, 162, 170, 173, 184, 185, 186, 190, 191, 193, 195, 199, 203, 212, 214, 215, 220, 226, 231, 232, 234, 235, 236, 238, 239, 241, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 253, 254, 256, 257, 258—260, 262, 263, 264, 265—270, 272, 274, 275, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 285—311, zusammen 103 Gruppen, also diejenigen Gruppen, die in Tabelle II durch eckige Klammern bezeichnet sind.

Dadurch ist die ursprüngliche Zahl von 311 Gruppen von gleich langen Liedern auf 208 zusammengeschrumpft, in denen man das relative

Alter — relativ sicher in Bezug auf die einzelnen Gruppen — zu bestimmen hat. Um aus diesen 208 Gruppen die relativ ältesten Lieder in jeder Gruppe herauszubekommen, muß man auf das vergleichende Material zurückgreifen, das uns Tabelle I bietet. Die Lieder, die nach der gleich weiter unten angeführten Sichtung sich als die relativ ältesten zeigen werden, sind in Tabelle II mit fetten Zahlen bezeichnet, wie schon oben angeführt wurde.

BUCHBESPRECHUNGEN.

Bertold Spuler: DIE MONGOLEN IN IRAN. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220—1350. (= Iranische Forschungen, Bd. 1). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1939. 8°. XVI, 533 S., RM 35.—. 1 Karte.

Berthold Spuler legt uns als ersten Band der von H. H. Schaeder ins Leben gerufenen „Iranischen Studien" seine „Mongolen in Iran" vor. Nach Josef v. Hammer-Purgstalls romantischer „Geschichte der Ilchane", M. d'Ohsson's vorzüglicher, beschreibender „Histoire des Mongols" und G. Howorth's großer kompilatorischer „History of the Mongols" hat nun Spuler die erste kritisch gesehene, in jeder Hinsicht streng wissenschaftlich aufgebaute Darstellung jenes Zeitalters geliefert. Es ist ein umfassendes Bild des politischen, sonderlich aber des kulturellen Lebens im mongolischen Iran, das der Autor auf Grund eines wirklich erschöpfenden Quellenstudiums vor uns erstehen läßt. Spulers Geschichtswerk kann als die so lange entbehrte Grundlage für alle kommenden Arbeiten auf dem Gebiet der Mongolengeschichte des vorderen Orients betrachtet werden. Darüber hinaus wird es sich als äußerst wertvoll für den gesamten mongolischen Kulturkreis erweisen.

Auf eine kritische Übersicht der einschlägigen Quellen folgt ein gedrängter Abriß der mongolischen Geschichte in Iran und diesem wiederum als dritter und wertvollster Abschnitt eine Kulturgeschichte der Mongolen des 13. Jahrhunderts überhaupt.

Dies scheint mir die allein richtige Bezeichnung für diesen Teil der Arbeit zu sein, der weit über den vom Verfasser gesteckten Rahmen hinausgeht. Die ungeheure Fülle des gebotenen Stoffes verbietet im Übrigen ein näheres Eingehen auf Einzelheiten. Nur soviel sei gesagt, daß es Spuler in bewundernswerter Weise gelungen ist, die gewaltige Materie zu meistern. Hierbei kamen ihm nicht nur sein kritisch hervorragend geschulter Blick, seine Akribie und seine großen Sprachenkenntnisse zustatten, sondern vor allem seine dem Orientalisten leider so häufig abgehende sichere, historische Schulung.

Mit Spulers Leistung ist ein großer Schritt zur Aufhellung und Erforschung jener hochinteressanten Zeit getan und die Richtung festgelegt, in der sich alle künftigen Untersuchungen zu bewegen haben werden.

K. Jahn.

A. Zeki Validi Togan: IBN FAḌLĀN'S REISEBERICHT. (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XXIV, 3.) Leipzig, F. A. Brockhaus, 1939. 8°. XXXIV, 337 S., 45 S. RM 25.—.

Der berühmte Bericht des Ibn Faḍlān über seine i. J. 921 d. H. im Auftrage des ʿAbbāsīdenchalifen al-Muqtadir unternommene Reise zu den Wolgabulgaren lag bisher nur in Auszügen der Geographen Jāqūt, Aḥmad Ṭūsī und Amīn Aḥmad Rāzī vor. A. Zeki Validi Togan gelang es während seines Aufenthaltes in Mešhed i. J. 1923 eine Sammelhandschrift arabischer Geographen zu entdecken, worunter sich auch die erste uns bekannte, selbständige Wiedergabe der Risāla (Riḥla) des Ibn Faḍlān befand. Diese legt uns nun Togan — übrigens beinahe gleichzeitig mit einer vorzüglichen russischen Übersetzung samt Kommentar von I. J. Kračkovskij, Putešestvie Ibn-Faḍlāna na Volgu. Perevod i komentarij pod redakciej akademika I. J. Kračkovskogo. (Moskva—Leningrad: Akad. Nauk SSSR, 1939. 139 SS.) — in arabischem Wortlaut und deutscher Übersetzung vor, versehen mit einer längeren Einleitung und begleitet von ausführlichen Exkursen.

Leider enthält die von Togan entdeckte Handschrift nicht die gesamte Reisebeschreibung Ibn Faḍlān's; sie bricht zu Beginn des Berichtes über die Chazaren ab und wird aus Jāqūt ergänzt, — die Stelle selbst läßt sich nach Togan's Angaben nicht genau feststellen — trotzdem vermögen wir uns an Hand derselben zum ersten Male ein richtiges Bild von der Reiseroute und der hohen politischen Mission der Gesandtschaft Ibn Faḍlān's zu machen. Besonders letzterer Umstand wird in der Einleitung trefflich herausgearbeitet. Togan's großem Wissen gelingt es auch, in einer großen Anzahl höchst aufschlußreicher Exkurse viel Licht in Ibn Faḍlān's oft auslegungsbedürftige Schilderung der osteuropäisch-westasiatischen Welt des 10. Jahrhunderts zu bringen.

In der Wiedererschließung derselben für die Wissenschaft liegt auch das besondere Verdienst Togan's, sodaß man gern über manche fühlbare Schwächen seines Werkes hinwegzusehen bereit ist. *K. Jahn.*

Josef Freiherr von Hammer-Purgstall, „ERINNERUNGEN AUS MEINEM LEBEN". 1774—1852. Bearbeitet von Reinhart Bachofen v. Echt. (= Akad. d. Wiss. in Wien. Phil.-hist. Kl. Hist. Komm. 2. Abt.: Diplomataria et acta. Bd. 70.) Wien, Hölder—Pichler—Tempsky, 1940. 8°. XIV, 592 S., III Taf. RM 28.—.

Mag man auch heute an dem wissenschaftlichen Werke Josef v. Hammer-Purgstalls so manches auszusetzen haben, die Person des genialen Österreichers bleibt nach wie vor eine der anziehendsten und liebenswertesten Erscheinungen der deutschen Orientalistik, ja der orientalistischen Welt überhaupt. Es wird daher das Herz jedes Verehrers Hammer-Purgstalls mit dankbarer Freude erfüllt haben, daß sich die Wiener Aka-

demie endlich entschlossen hat — es fehlen nur 16 Jahre zur 100. Wiederkehr von Hammer-Purgstalls Todestag — die Lebenserinnerungen ihres ersten Präsidenten und eines ihrer bedeutendsten Mitglieder zu veröffentlichen. Die Herausgabe derselben übernahm Reinhart Bachofen von Echt, der seine nicht gerade einfache Aufgabe — galt es doch zugleich den ungeheuren Stoff auf das wesentliche Minimum zu reduzieren — in wirklich vorbildlicher Weise zu lösen verstanden hat. Peinlich berühren nur die zahlreichen verlesenen islamischen Namen und Ausdrücke, welchem Mißstand durch Heranziehung eines Fachmannes leicht abzuhelfen gewesen wäre.

Was den Inhalt der Memoiren betrifft, so besitzt er für den Historiker des Metternich'schen österreich-Ungarn weitaus größere Bedeutung als für den Orientalisten. Trotzdem kommt auch letzterer in mannigfacher Hinsicht zu seinem Recht, vor allem aber rundet sich ihm das Bild seines großen Fachgenossen auch rein menschlich gesehen ab.

Der stattliche Band gewinnt noch bedeutend an Wert und Interesse durch die zahlreich beigegebenen Briefe und Dokumente von und an Hammer-Purgstall.

K. Jahn.

Holger Pedersen: TOCHARISCH. Vom Gesichtspunkt der indoeuropäischen Sprachvergleichung. (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-filol. Meddelelser XXVIII/1.) København 1941. I kommission hos Ejnar Munksgaard. 292 S. Kr. 17.— (RM 9.50 bei Otto Harrassowitz).

Diese zweite, freilich gründlichere, weil auch mehr Raum einnehmende vergleichende Darstellung des Tocharischen (die erste solche ist vom Rezensenten unter dem Titel „O tocharštině čili jazyku Ārśiů", d. h. „Vom Tocharischen oder der Ārśisprache" in Listy filologické 67, 1941, Heft 3/4 oder Hujer-Festschrift, S. 197—217, erschienen) enthält folgendes: Einleitung (S. 3 ff.), wo die Feststellung wichtig ist, daß das Hittitische keine besondere Vettersprache des Indogermanischen, sondern ebenso indogermanisch wie die anderen idg. Sprachen ist; Schrift und Transkription des Tocharischen (S. 11 ff.): in Anm. auf S. 11/12 sollte mein Aufsatz in ZDMG. 1939 angeführt werden; Verf. ist zur Ansicht gekommen, daß die Zeichen, die man bisher mit *k̠ä*, *k̠* umschrieb, als *kə* zu lesen sind, also keine Modifikation eines konsonantischen Lautes darstellen, sondern einen dem Akšara inhärierenden Schwa-Laut wiedergeben. B war in gewisser Periode kulturell führend, deshalb finden sich oft Lehnwörter aus B in A. Dieses interessante Kapitel, das Verschiedenes aufklärt, ist bisher das längste über die toch. Schrift. Pedersens neuer Transkriptionsvorschlag mag richtig sein; er führt aber zu einem Chaos in den bisherigen Transkriptionsversuchen. Die Flexion der Nomina (S. 38 ff.). In Formen auf *-ntse* sieht Verf. Genitive, deren Endung aus der Akkusativendung *-n* dieser Stämme und einer Postposition *-tse* zusammengesetzt ist (S. 46 f.,

§ 21); daraus soll die A-Endung *-esə*, *-isə* entstanden sein (S. 48). Die Erklärung der *-i*-Genitive scheint mir zweifelhaft. Weise muß man die Einteilung des Stoffes nennen, wobei die Lautlehre ans Ende des Buches (S. 219 ff.) gekommen ist. — Der Verf. geht der Ausbreitung einzelner Endungen nach, so z. B. der Endung *-na* (§ 32 auf S. 66). Unentschieden bleibt, wie die Dualformen auf *-ne* entstanden sind und ob tatsächlich *-ne* eine enklitische Partikel ist, wie Verf. auf S. 75 meint. Die Benennung einiger Kasus: Perlativ (bei SSS. der sog. *ā*-Kasus), Allativ und Allativ-Dativ ist neu und wohl der finnischen Grammatik entnommen. — Vom gegenseitigen Verhältnis des A- und B-Dialektes hat der Verf. dieselbe Meinung, wie ich sie schon früher ausgesprochen habe. — Die Abstrakta-endung *-une* läßt Verf. sich aus *-ne* entwickeln, so daß A-*une* und B-*ñe* gleich wären (S. 100); mir sehr unwahrscheinlich, da ich lieber diese Suffixe auseinanderhalten möchte. Schade, daß der diesbezügliche Aufsatz, der schon vor zwei Jahren fertig war, in der Redaktion der KZ. stecken geblieben ist. — Die Erklärung der Personalendungen der Verba primär. akt. 2. und 3. kann noch nicht als befriedigend gelten (S. 141 ff.), auch das Folgende ist unsicher. Parallelen mit dem Hittitischen läßt Verf. zu. — Interessant ist die Bestimmung der *r*-Endungen als eines von den Mitteln, die zum Ausdruck des Jetztzeitigen dienten. Vom vergleichenden Standpunkte aus gibt es da ein ausgezeichnetes Kapitel über den idg. Konjunktiv (S. 191 f., § 97). — Weiter behandelt Verf. die Stammklassen der Nomina, Pronomina, Bildung der Tempora und Modi und Nominalformen des Verbums. In den Bemerkungen zur Lautlehre (S. 219—254) hat Verf. die toch. sog. Lautverschiebung (siehe darüber in meinem oben erwähnten Aufsatze und die dort weiter angeführte Literatur) nicht behandelt, obzwar es eine der wichtigsten Lauterscheinungen ist. Nach Schlußwort (S. 257 f.) gibt es eine spezielle Verwandtschaft zwischen dem Tocharischen und dem Hittitischen nicht, aber in fernen Zeiten waren die Sprecher beider Sprachen unmittelbare Nachbarn. Ein reichhaltiges Buch, aber keine erschöpfende vergleichende Darstellung des Tocharischen. Was nicht als Rüge genommen werden soll, da die Schwierigkeiten einer solchen lückenlosen Darstellung den Fachgelehrten zu Genüge bekannt sind. Mancher neue Gesichtspunkt, neue Auffassungen alter Fakta machen die Lektüre dieses Buches nicht nur für Tocharologen, sondern auch für vergleichende Sprachforscher nützlich. *Pavel Poucha.*

A. J. van Windekens: LEXIQUE ÉTYMOLOGIQUE DES DIALECTES TOKHARIENS (Bibliothèque du Muséon. Vol. 11). Louvain 1941, Bureaux du Muséon. LVI+218 Seiten. 30 Belgas.

Nach einem Avant-propos (S. I—IV) folgen da die Abréviations (S. V bis XII), sodann eine Introduction (S. XII ff.), die in ihrem ersten Teile eine Note sur le tokharien enthält, und zwar: Découvertes; Le peuple, le

pays; La littérature tokharienne — hier hätte der Verfasser wenn nicht benützen, also wenigstens erwähnen sollen meinen Aufsatz über Indian Literature in Central Asia in Arch. Or. II, S. 27 ff., denn daraus, was er da anführt, gewinnt man keinerlei Einsicht in die Reichhaltigkeit der tocharischen Literatur —, dann im zweiten Teile (S. XXIX ff.) La phonétique du tokharien. Die folgenden 173 Seiten enthalten das eigentliche etymologische Wörterbuch, S. 174 ff. bis zum Ende die Indices. — Die Kritik, die Verf. an Sieg—Siegling—Schulzes Tocharischer Grammatik übt (S. I), scheint mir nicht gerechtfertigt zu sein. Wenn Verf. meint, daß er die erste vergleichende Grammatik des Tocharischen liefern wird, so wird er zugeben müssen, daß ihm nicht nur H. Pedersen mit der hier rezensierten Abhandlung, sondern auch der Rezensent vorgearbeitet haben. Die letztere Arbeit kennt er nicht, wie so manches, das in dieser Hinsicht im Arch. Or. erschienen ist. Verf. behandelt Lehnwörter nur dann, wenn ihr Ursprung zweifelhaft ist. Solche Auffassung ist nicht richtig. Zu der Einführung wäre noch vieles zu sagen, was uns der enge Raum nicht gestattet, aber Fukushimas Aufsatz On the Designation-Problem of the So-Called Tokharien Language in Memorial Volume dedicated to the late Prof. Katsuji Fujioka, 1935, sollte ihm bekannt sein; vgl. dazu noch meinen Aufsatz Zur Benennung des „Tocharischen“ in Janko-Festschrift (= Časopis pro moderní filologii, 1939). Der Name Ārśi scheint mir dagegen einwandfrei etymologisch und semasiologisch erklärt zu sein: die nordisch gearteten Tocharer hängen eng mit den Weißen Hunnen und Wu-sun zusammen. Die Auffassung des tocharischen Akzents als eines Stoßakzents ist richtig. — Zu den einzelnen Etymologien Stellung zu nehmen, wäre hier nicht am Platze und würde uns zu weit führen. Man muß dem Verfasser für sein nützliches Werk dankbar sein. Sowohl Tocharologen als auch vergleichende Sprachforscher werden zu diesem Buche greifen müssen, wenn sie sich über den Stand der Tocharistik werden belehren wollen. Zugleich ist dieses Buch ein Beweis dafür, daß ein fleißiger Forscher auch in Kriegszeiten Muße finden kann und daß der Satz Inter arma silent Musae nicht allgemein gilt. Ich beglückwünsche den Verfasser zu dieser ersten zusammenfassenden Darstellung der tocharischen Etymologie.

Pavel Poucha.

Sten Konow: KHOTANSAKISCHE GRAMMATIK. Mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnis. Mit einer Schrifttafel. (Porta linguarum orientalium XXII.) Leipzig 1941, Otto Harrassowitz. VI+130 Seiten. RM 10.—.

Konows Grammatik enthält nebst einer Einleitung (S. 1—3) und einem kurzen Kapitel über die Schrift (S. 3—6) eine reichhaltige Grammatik (S. 6—71), die in gewohnter Folge alle Kapitel der grammatischen Lehre erschöpft und sowohl beschreibend als auch sprachvergleichend ver-

faßt ist, wobei das Awestische, Pehlewī, Soghdische und auch neue ostiranische Sprachen (z. B. Paštō, Ormurī) zum Vergleich herangezogen werden, dann eine Bibliographie (S. 73—75), die nur den inzwischen erschienenen und von Konow herausgegebenen "A Medical Text in Khotanese. Ch 11003 of the India Office Library. With Translation and Vocabulary. Oslo 1941", 104 S. (Avhandl. utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II, Hist.-filos. Kl. 1940) vermissen läßt. Die Lesestücke (S. 76—103) enthalten Abschnitte aus längeren khotansakischen (so nennt jetzt der Verf. das Sakische, da es die am besten bekannte Mundart des Sakischen ist, die in Khotan gesprochen wurde) Bearbeitungen indischer Literaturwerke, darunter auch ein Rāmagedicht. Im Wörterverzeichnis (S. 124—130) fanden nur die Wörter Aufnahme, die in den Lesestücken vorkommen, nicht aber diejenigen der Grammatik. Das Vocabulary in Konows "Saka Studies" (vgl. meine Rezension in Arch. Or. VII, 1935, S. 258—261, wo ich auf Übereinstimmungen des Sakischen mit dem „Tocharischen", Lehnwortbeziehungen zwischen diesen beiden Sprachen und auf die Wichtigkeit des Sakischen auch hinsichtlich der Sprache des Awesta aufmerksam gemacht habe. Verf. scheint diese Rez. nicht gelesen zu haben) ist viel reichhaltiger (dort auf S. 113—198). Nur ein Druckfehler ist stehengeblieben: *ksārma* anstatt *kṣārma* (S. 8). Auszuarbeiten bleibt noch das Verbalsystem; seine Aufstellung ist nicht durchgeführt worden. Die teilweise Ersetzung des alten Präteritums durch Partizipialformen (wie im späteren Slawischen) wird zwar erwähnt, aber Beispiele dafür nicht gebracht. Die Suffixe sind nicht erschöpfend dargestellt; im Kapitel von der Komposition findet man keine Erwähnung der sehr häufigen *-āmata-* und *-ṣaa-*Kompositen. Vom sprachvergleichenden Standpunkte aus sollte folgendes, in dieser Grammatik nicht erwähntes hervorgehoben worden sein: Beziehungen des Sakischen zum „Tocharischen" (Ārśi-Sprache): oft gleiche Lautentwicklung, starke Palatalisierung; Druckakzent, eine Art Lautverschiebung, oft gleiche Suffixe, Wortentlehnungen des Tocharischen aus dem Sakischen, Ähnlichkeiten in der Syntax; in *haṣṭa* „8" Einfluß des in der Reihe vorhergehenden *hauda* „7" wie z. B. im Slawischen *devęt-* dem nachfolgenden *desęt-* nachgebildet ist; die Hinzufügung von *hīvia-* „eigen, sein", *bisaa-* „gehörend", so daß man z. B. sakisch sagt „von selbst eigen Land", erinnert an wienerisches „des Vaters sein Rock". *Pavel Poucha.*

Festschrift Friedrich Giese aus Anlaß des siebzigsten Geburtstags, überreicht von Freunden und Schülern. Hg. von Gotthardt Jäschke. Mit einem Bildnis F. Gieses und einer Tafel. (= Die Welt des Islams, Sonderband.) Berlin. Otto Harrassowitz, Leipzig. 1941. S. 173. Preis RM 10.—. 8⁰.

Am 11. Dezember 1940 vollendete Friedrich Giese, ein hervorragender

Forscher auf dem Gebiete der altosmanischen Geschichte und osmanischen Philologie, sein siebzigstes Lebensjahr. Ihm verdankt die deutsche Orientalistik, daß er zur Verbreitung der türkischen Studien in Deutschland beigetragen und das Interesse anderer Forscher angeregt hat schon zur Zeit, da diese Disziplin noch wenig Beachtung fand.

Der Inhalt des zu seinen Ehren herausgegebenen Sonderbandes der „Welt des Islams" ist zu reich, als daß man hier sämtliche Abhandlungen gehörig zur Sprache bringen könnte. An leitender Stelle findet man eine meisterhafte, eingehende Studie von Hans Heinrich Schaeder (Türkische Namen der Iranier). Der Autor untersucht die Herkunft und Verwendung der Wörter *tāt* und *tāǧīk* in den alttürkischen Inschriften, im Anatolisch-Türkischen, Osmanischen, Čagataischen und im Krim-Tatarischen, und behandelt die Verwendung beider Namen in Kaukasien und in Nordwestiran. — Julius Németh gibt eine Analyse und Erklärung einiger strittiger Stellen der Orchoninschriften. — Ahmed Caferoğlu schreibt über den Ursprung der Wörter t o n g a l, k ü r ä k ä n und n ä m ä r im aserbeidschanischen Dialekt. — Franz Taeschner behandelt die Persönlichkeit Achi Evrans, des Heiligen von Kirşehir und Patrons der Gerber, später des ganzen Zunftwesens in der Türkei, besonders wie er uns in einem Gedichte erscheint, das unmittelbar nach seinem Tode von Gülschehri geschrieben wurde. — Richard Hartmann (Murād IV. und das arabische Beduinentum) bespricht die Tatsache, daß Murāds Name sich auch bei Beduinenstämmen der *Mawālī* und *ᶜAgēlāt* in der syrisch-mesopotamischen Steppe erhalten hat. Der Autor kommt zum Schluß, daß beide Stämme eine Organisation für die Sicherung einer gewissen Ordnung und des Verkehrs in der Steppe bildeten, wofür besonders Murād IV. Interesse hatte. — Ludwig Fekete gibt einen Bericht über verschiedene Handelsgruppen in Ofen in den Jahren 1571—80. — Alesio Bombaci veröffentlicht die Übersetzung eines bedeutsamen Dokuments über die Niederlage der christlichen Flotte durch die Türken in der Seeschlacht bei Gerba im J. 1560. — Sadettin Buluç beschreibt eine altosmanische Chronik aus der Zeit Bayezids III. und Erich Pritsch gibt eine Übersetzung der Dichtungen Ziya Gökalps, eines hervorragenden Dichters und Politikers.

Die türkische Philologie betreffen zwei Abhandlungen. Vor allem ist da die Studie Ragip Oezdems über die praktische Wortphonologie im Neu-Osmanischen zu nennen, welche den ersten Versuch um die Feststellung des phonologischen Systems des Osmanisch-Türkischen darstellt. Leider hält sich der Autor nicht folgerichtig an den funktionellen Standpunkt. Im ersten Teile (Phonematik) entbehrt man ein genaues Repertoir der vokalischen und konsonantischen Phoneme und die Verwendung der Oppositionen, an denen die Phoneme teilnehmen. Das Kapitel über die langen Vokale ist einigermaßen unklar. Der Autor führt keine Beispiele der wirklichen phonologischen (d. i. wortbedeutungdifferenzierenden) Quantität

an, wie z. B. *ali — âli, alem — âlem, hala — halâ — hâlâ* usw. Man muß allerdings mit dem Autor darin übereinstimmen, daß die Quantität im Türkischen ein Merkmal der Fremdartigkeit ist. Im zweiten Teil (Prosodie) ist ein merkwürdiges Kapitel über die Vokalharmonie, insbesondere über die sogenannte labiale Harmonie. — Der Aufsatz von Ettore Rossi betrifft die türkischen Einflüsse in Albanien, besonders Wörter türkischen Ursprungs im Albanischen. Es ist sehr interessant, daß einige albanische Wörter die türkische Pluralendung erhalten haben (*baba — baballar*), wofür man in keiner der Balkansprachen Parallelen aufzudecken vermag. Dies beweist einen starken türkischen Einfluß, ebenso wie die Phrase „*a pini duhan*" — *rauchen Sie?* (wie im Türkischen: *tütün içiyor musunuz*?). — Der Religionsgeschichte sind zwei Beiträge gewidmet: Enno Littmann gibt die Übersetzung eines islamischen Marienliedes, und Gerhart Klinge macht uns mit religiösen Problemen zur Zeit des Chosrow Anuschirwan bekannt. *Jiří Krámský.*

BESPRECHUNGSEXEMPLARE.

BLEICHSTEINER R. und HEISSIG W. Wörterbuch der heutigen mongolischen Sprache mit kurzem Abriß der Grammatik und ausgewählten Sprachproben. Wien-Peking, Siebenberg-Verlag, 1941. 8°. 135 S. RM 19.50.

EILERS Wilhelm. Zwölf irakische Vierzeiler. Mit Umschrift, Übersetzung u. Erläuterung hg. v. W. Eilers (= Slg. Orientalischer Arbeiten. H. 10). Leipzig, O. Harrassowitz, 1942. 8°. 51 S.

JÄSCHKE Gotthard. Turecko. Z něm. originálu přel. I. Fern. (= Na okraj nové doby 42.) Praha, Orbis, 1942. 8°. 72 S., 1 mapa. K 12.—.

KÜHNEL Ernst. Islamische Schriftkunst. (= Monographien künstlerischer Schrift, Bd. 9). Berlin-Leipzig, Heintze-Blanckertz, 1942. 4°. 86 S., mit Abb. RM 18.—.

OLZSCHA R. und CLEINOW G. Turkestan. Die politisch-historischen und wirtschaftlichen Probleme Zentralasiens. Leipzig, Koehler-Amelang, 1942. 8°. 433 S., 1 Karte. RM 12.— geb.

OTTO-DORN Katharina. Das islamische İznik. Mit einem quellenkundlichen Beitrag v. R. Anhegger (= Istanbuler Forsch. Bd. 13). Berlin, Archäol. Inst., 1941. 4°. XVI, 209 S., 52 Taf., 58 Textabb. und 1 Plan.

ROGGIA G. B. Alcune osservazioni sul culto di El a Ras-Šamra. Estratto: Aevum. Anno XV, Fasc. 4, Ottobre—Dicembre 1941. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1941. 8°. 559—575 S.

BEITRÄGE ZUR VERGLEICHENDEN GRAMMATIK DES TOCHARISCHEN.

Von

A. J. van Windekens.

A. WORTBILDUNG.

Durch den tocharischen Intensitätsakzent, der auf der vorletzten Silbe der indogermanischen Formen ruhte, sind nicht nur die eigentlichen Biegungsendungen (oft im ganzen) geschwunden: er hat auch dem Aspekt vieler Suffixe gründliche Umgestaltungen beigebracht.[1]) Niemand wird also die Bedeutung unterschätzen, welche die Erforschung der Akzentuationswirkungen für die tocharische Sprachvergleichung, besonders für die Morphologie, darstellt. In unserem Werk *De Indo-Europeesche bestanddeelen in de Tocharische declinatie*,[2]) wo es sich um die Rekonstruktion der indogermanischen Kasusbestandteile handelt, und in unserem *Lexique étymologique des dialectes tokhariens*,[3]) in dem die Wortbildungslehre oft berücksichtigt wird, war das wichtige Gesetz der tocharischen Akzentuation die Basis der Untersuchungen. Auch in diesem Aufsatz werden wir an erster Stelle die Aufmerksamkeit auf diese Erscheinung lenken.

1. Die idg. (e/o)s-Stämme.

Ein Rest der idg. *(e/o)s*-Stämme (Type von gr. γένος, lat. *genus:* Genitiv sg. γένεος < *γένεσος, *generis*, usw.) verbirgt sich in B. *lwāsameṃ* (Ablativ pl.) und in B. *lwāsane* (Lokativ pl.) von **lu* „Tier“ (vgl. A. *lu*).[4]) Diese Formen sind in *lwāsa* + *meṃ* (Endung des Ablativs) und in *lwāsa* + *ne* (Endung des Lokativs) abzutrennen; *lwāsa* ist eine Pluralbildung (Nominativ-Akkusativ auf *-a*, Endung die sich zu A. *-ā* stellt, und

[1]) Vgl. A. J. van Windekens, *L'accentuation tokharienne*, *Revue des Etudes Indo-Européennes* (Bukarest), II (1939), S. 87 ff.

[2]) Löwen, 1940 (Abkürzung: *Declinatie*).

[3]) Löwen, 1941 (Abkürzung: *Lexique*).

[4]) Vgl. S. Lévi, *Fragments de textes koutchéens*, Paris, 1933, *Karmavibhaṅga*, 7 a 3, 5. Die ursprüngliche Singularform war **lu* (vgl. A. *lu*) und nicht *luwa* oder *luwo* (vgl. Lévi-Meillet, *Les formes grammaticales en tokharien B*, *MSL*, XVIII (1914), S. 390 und S. 395: *-a* (Endung des Weiblichen) und *-o* (Vokal der oft einem Substantiv oder Adjektiv anhängt) sind ohne Zweifel sekundär (s. unten).

auf idg. *-*ā* zurückgeht; idg. *-*ā* kennzeichnete die Neutra: vgl. ai. *yugā*, abg. *iga*, got. *waúrda* (Ablautsstufe *-∂_1 im Griechischen und Lateinischen: ζυγά, *juga*). Diese tocharische Endung begegnet in zusammengesetzten Kasusformen wie A. *emolwāṣi* und B. *emelaṣṣe* (Adj.) „der Geburten": aus derartigen Komposita, wo -*ā* sich nicht im Auslaut befand und deshalb durch die Akzentwirkung nicht getroffen war, ist sie in die verstümmelten Formen eingedrungen (*Declinatie*, § 232, S. 109). Auch in B. *lwāsa-meṃ* und *lwāsa-ne* ist -*a* sekundär: man muß **lu* + *es* + *ā* > **lwesā* rekonstruieren im Plural (ganz wie gr. γένεα auf idg. **ĝenes*∂_1 zurückgeht), und **lu* + *os* > **lwos* im Singular (vgl. gr. γένος). Die Form **lwos* verlor die Endung *-*os*: **lwos* > **lu*. In **lwesā* > toch. **lwesa* mit Schwächung des langen Vokals im Auslaut (*Lexique*, S. XXXIV f.), ist -*a* nach dem Akzentuationsgesetz geschwunden, und der Vokal der vorletzten Silbe hat, wie oft, Dehnung erhalten (vgl. *Declinatie*, § 16, S. 12 und *Lexique*, S. XXXI): die Form *lwās* ist also lautgesetzlich, aber sie wurde aufgegeben durch Analogie zu den oben zitierten zusammengesetzten Flexionsformen, wo (B.) -*a* nicht verloren gegangen war.

Im allgemeinen wird idg. **ā* im B.-Dialekt zu *a* geschwächt im Inlaut: trotzdem gibt es einige Wörter, wo die Quantität des langen Vokals sich nicht geändert hat (*Lexique*, S. XXXIV f.). Ein Beispiel bietet B. *lwaksā-tsaik* „Töpfer", wo *lwaksā* (von *lwāke* „Topf") übereinstimmt mit *kuntis* in A. *kuntis-tsek*, also eine Pluralbildung ist (A. *kuntis* ist Akk. pl.: vgl. Sieg—Siegling—Schulze, *Tocharische Grammatik*, § 118, S. 83). In diesem Kompositum hat -*ā* (ohne Quantitätsschwächung) sich aufrecht erhalten (die Reduktion des Vokals, idg. **e*, erklärt sich aus dem fürs Tocharische oft bezeugten Wandel idg. **e* > toch. *ä*: vgl. *Lexique*, S. XXXVII), wie in A. *emolwāṣi* und B. *emelaṣṣe* (s. oben). Die Singularform von B. *lwaksā-* ist *lwāke*, also mit Dehnung des Vokals der vorletzten Silbe, wie in B. *lwās* < **lwesa*; die verloren gegangene Endung war *-*os* wie in B. **lu*: *lwāke* < **lwakos* wie **lu* < **lwos* (-*e* in *lwāke* ist sekundär: vgl. *Declinatie*, § 159, S. 75 ff.), und *lwaksā-* < **lwakesā* (in Komposita) wie *lwās*(*a*: sekundäre Endung) < **lwesā*. Neben B. *lwaksā-* gibt es aber auch B. *lwāksa*, ebenso eine Pluralform:[1]) der Stammvokal ist aus dem Singular *lwāke* eingedrungen; zu bemerken ist die Schwächung von *ā* im Auslaut, im Gegensatz zum im Inlaut stehenden Vokal in B. *lwaksā-tsaik*.

Andere Flexionsformen von B. **lu* und B. *lwāke* liegen in den bisher veröffentlichten B.-Texten nicht vor. Aber die Richtigkeit der von uns vorgeschlagenen Rekonstruktion der B.-Formen findet in mehreren Formen des A.-Dialektes eine Bestätigung: es handelt sich um die Genitivi sg. auf -*es*, wie *lwes* (*lu* „Tier", wie in B.), *wrases* (*wras* „Lebewesen"),

[1]) Vgl. E. Sieg, *Die Kutschischen Karmavibhaṅga-Texte der Bibliothèque Nationale in Paris*, *KZ*, 65 (1938), 10b 3, S. 47.

yärkes (*yärk* „Verehrung"), *pälskes* (*pältsäk* „das Denken"), usw. Es läßt wohl keinen Zweifel übrig, daß die Endung *-es* von A. *lwes* sich zu *-ās* von B. *lwās(a)* stellt. Wir wissen, daß die Endung des Genitivs sg. im Indogermanischen **-os* oder **-es* war: vgl. gr. γένεος und ai. *jánasas* < idg. **ĝenesos*; lat. *generis* < idg. **ĝeneses*. Der Schwund dieses Kasussuffixes im Tocharischen war lautgesetzlich: **lwesos* oder **lweses* wurde zu *lwes*. Der A.-Dialekt hat also idg. *(e)s*-Stämme im Genitiv sg. auf *-es* beibehalten. Aber die Genitivendung A. *-es* < idg. **-esos* oder **-eses* hat ihr ursprüngliches Gebiet weit überschritten: *-es* hängt auch Wörtern an, die im Indogermanischen nicht den *(e)s*-Stämmen angehörten, wie A. *yuk* (Genitiv sg. *yukes*) „Pferd", das sich zu ai. *áçva-*, lat. *equus* stellt, also ein thematischer Stamm war.

A. *lu* bildet seinen Plural auf *-ā*: A. *lwā*, usw. Diese Endung ist offenbar sekundär; sie tritt an die verstümmelte Form des Singulars an: *lu* < **lwos*, ganz wie *-a* und *-o* in B. *luwa* und *luwo* (s. oben).

Abzulehnen ist unsere *Declinatie*, § 176, S. 85 vorgeschlagene Erklärung der *es*-Genitivi: *-es* ist nicht den A. *-is*-Genitivi gleichzustellen, und beruht nicht auf *-e*, Nominativendung, + *s*, Genitivendung. Es handelt sich ohne Zweifel um einen Rest idg. *(e)s*-Stämme. Auch was H. Pedersen, *Tocharisch vom Gesichtspunkt der indoeuropäischen Sprachvergleichung*,[1]) S. 48, über *-es* vorträgt, müssen wir als verfehlt betrachten: *-es* hat mit A. *-is* und noch weniger mit B. *-ts(e)* (Genitivendung) etwas zu tun. Der Ursprung der A. *is*-Genitivi ist idg. **-eso* (*Declinatie*, § 175, S. 84 f.) und die B. *ts(e)*-Genitivi gehen auf idg. **-dhe(n)* zurück (*ebenda*, § 182, S. 86 ff.). Die Vergleichung von B. *lu(wa)*, Pl. *lwāsa* mit Neutra wie gr. χρέας (Pedersen, *Tocharisch*, S. 72) ist natürlich unrichtig.[2])

2. Die idg. u-Stämme.

Die (Dual)formen A. *kanweṃ* „Kniee" und A. *çanweṃ* „Kinnbacken" verknüpfen sich mit lat. *genu*, heth. *genu*, und mit gr. γένυς, ai. *hánu-*, wie man schon lange angenommen hat (vgl. *Lexique*, S. 37 und S. 128). A. *-eṃ* (= B. *-aine*) ist die Endung des Duals: A. *kanw-* und A. *çanw-* haben also idg. **-u* beibehalten (*w* vor einem Vokal: vgl. *Declinatie*, § 48, S. 30). B. *kenīne* entspricht A. *kanweṃ*: diese Dualform verwendet das Suffix *-ine* wie B. *āl(y)ine* „Handflächen" (*ī* in *kenīne* ist eine bloß gra-

---

[1]) Abkürzung: *Tocharisch*.

[2]) Unannehmbar ist die Erklärung Pedersens (*ebenda*) wonach die B.-Wörter zu aisl. *lūs* „Laus" zu stellen wären (vgl. AB. *lu* zu abg. *lovъ* „Jagd, Fang", *loviti* „jagen, fangen", usw.: *Lexique*, S. 57). B. *lwāke* ist keine Zusammensetzung, deren letztes Glied zu got. *kas* „Gefäß" gehört: vgl. B. *lwāke* < idg. **u̯el-* „drehen", wozu ai. *válati* „sich drehen", *valaka-* (mit Gutturalerweiterung wie die tocharische Form) „(runder) Balken", arm. *gelum* (von der *u*-Basis wie B. *lwāke*) „drehen" (*Lexique*, S. 58).

phische Variante: vgl. B. *keñinta*, Pl., wo *i*, und *Lexique*, S. XXXVIII). Der Ursprung von B. *kenīne* ist sekundär: ein idg. Neutrum **ĝenu* hat lautgesetzlich die **u*-Erweiterung verloren, und wurde zu toch. **ken-*; an diese verstümmelte Form ist das Kennzeichen dualischer Funktion *-ine* (*-īne*) getreten, ganz wie B. *luwa, luwo*, Sg. und A. *lwā*, Pl. auf *lu* „Tier" < **lwos* beruhen (vgl. 1. D i e i d g. (e/o)s-S t ä m m e). Aus *kenīne* ist ein Singular **keni* hervorgegangen (bloßes *-ne* genügt als Dualendung: vgl. B. *ṣarne* „Hände"), der in der Pluralform *keñinta* vorliegt (B. *-nta* ist ein wohlbekanntes Pluralsuffix). Der Kontrast zwischen A. *kanweṃ* und B. *kenīne* ist also *nur eine Folge des Akzentuationsspiels:* in dem Kompositum A. *kanweṃ* ist das stammbildende *w*-Suffix nicht geschwunden, aber die einzelne Form **ĝenu* hat das **-u* verloren. Mit Unrecht betrachtet Pedersen deshalb *-ī-* in B. *kenīne* als die lautgesetzliche Fortsetzung des idg. Vokals **u* (*Tocharisch*, S. 68): in A. *kanweṃ* und A. *çanweṃ* ist das *w* ursprünglich, also nicht aus anderen Flexionsformen eingedrungen. Übrigens ein Übergang idg. **u* > *i* (> *ī*) findet im Tocharischen niemals statt (vgl. *Lexique*, S. XXXVIII und S. XLIII f.).

Der A.-Dialekt bietet außerdem mehrere Neutra, die im Plural auf *-u* enden: z. B. *waṣtu* (*waṣt* „Haus"), *kurtsru* (*kursär* „Meile"), *cmolu* (*cmol* „Geburt"), *tsmāru* (*tsmār* „Wurzel"), *wsālu* (*wsāl* „Kleid"), usw. A. *waṣt* „Haus" stellt sich natürlich zu ai. *vástu*, gr. ἄστυ und gehört der Klasse der idg. *u*-Stämme an. In der einzelnen Form **vastu* mußte **-u* nach dem Akzentuationsgesetz schwinden: der Singular *waṣt* war also zu erwarten. Aber ein Kompositum des B.-Dialektes *ostuwaiwe* „Familie" (vgl. *Lexique*, S. 84) hat das *-u* beibehalten: die verstümmelte Form begegnet in *ost*, Äquivalent von A. *waṣt*. In der Pluralform A. *waṣtu* kommt das *-u* ebenso vor: diese Form ist als die Fortsetzung eines idg. Plurals zu betrachten, dessen vollere Gestalt in Zusammensetzungen wie A. *cmolwā-ṣi* (*cmolwā* „Geburten"), A. *ñemintwā-ṣi* (*ñemintwā* „Juwelen"), A. *pälkäntwā-ṣi* (*pälkäntwā* „Blicke"), usw., deren Pluralsuffix *-ā* auf idg. **-ā* der Neutra zurückgeht (vgl. 1. D i e i d g. (e/o)s-S t ä m m e), vorliegt. A. *waṣtu* ist also aus **waṣtwā* hervorgegangen. Pluralformen wie A. *päl̈twā* (*pält* „Blatt"), *kursärwā* (neben dem schon erwähnten lautgesetzlichen Plural *kurtsru*) sind Neuschöpfungen, ganz wie die B.-Pluralformen *wäntarwa* (*wänt*(*a*)*re* „Sache, Ding"), *lykwarwa* (*lyakur* „Mahl": vgl. A. *lkwär*), wo *-a* < idg. **-ā* im Auslaut, neben Zusammensetzungen wie *cmela-ṣṣe* = A. *cmolwā-ṣi*.[1]) Ihre Endung ist als analogisch zum in den zusammengesetzten Flexionsformen nicht verschwundenen Vokal zu betrachten.

---

[1]) B. *cmela*(*ṣṣe*) zeigt keine Spur mehr von *-u*: diese Pluralform ist analogisch zum verstümmelten Nominativ sg. *cmel* < **cmelu* gebildet (vgl. A. *lwā*, Plural, zum Singular *lu* < **lwos* neben B. *lwās*(*a*), Plural, < **lwesā*; vgl. 1. D i e i d g. (e/o)s-S t ä m m e).

Die Wörter A. *waṣt(u)*, A. *cmol(u)*, A. *tsmār(u)*, B. *wäntar(wa)*, B. *lykwar(wa)*, usw. gehören also zweifellos der idg. Klasse der *u*-Stämme an. Die Erklärung W. Petersens, *The Primery Cases of the Tocharian Nominal Declension, Language*, XV (1939), S. 75 f., wonach die Endung A. *-u* (*waṣtu*, usw.) die Fortsetzung von idg. *-*ū* wäre, ist selbstverständlich abzulehnen.[1]) Nur A. *-wā* (vgl. *kursärwā*) würde idg. **u* + *ā* vertreten: daß es sich jedoch hier um eine Neuerung handelt, haben wir schon nachgewiesen. H. Pedersen hat *Tocharisch*, S. 68 f. eine Hypothese vorausgesetzt, die der Phonetik wegen als unhaltbar zu betrachten ist: *-u* würde idg. *-*ā* fortsetzen (idg. **ā* > toch. AB. *ā* oder *o* (*au*), und oft *a* in B.: vgl. *Lexique*, S. XXXIV f.). H. Pedersen und W. Petersen scheinen B. *ostu-* nicht zu kennen. Übrigens beiden Forschern ist das toch. Akzentuationsgesetz unbekannt, Tatsache, die sie öfters zu falschen und unannehmbaren Erklärungen geführt hat.

Außer den schon besprochenen Wörtern gibt es im A.-Dialekt noch Pluralformen, in denen sich eine Spur indogermanischer *u*-Stämme findet: *ākrunt* zu *ākär* „Träne", *tärkrunt* zu *tärkär* „Wolke". Überflüssig ist es wohl ausdrücklich zu bemerken, daß im Plural *ākrunt* idg. **akru* (vgl. ved. *áçru*) sich anerkennen läßt (*Declinatie*, § 240, S. 112). Die Singularform *ākär* < **akru* ist lautgesetzlich: Schwund der **u*-Endung, mit Dehnung des Vokals der vorhergehenden Silbe (*ebenda*, § 16, S. 11 f.). In der Pluralform *ākrunt* (mit langem Vokal: Analogie zum Singular *ākär*, wie B. *lwāksa* mit *ā* nach dem Muster des Singulars *lwāke* < **lwakos* gebildet ist; vgl. S. Die idg. (e/o)s-Stämme) hat *-u-* sich aufrecht erhalten, da es sich nicht im Auslaut befand.[2]) Auch A. *tärkär* ist deshalb auf **tärkru* zurückzuführen.

3. Das idg. Suffix -i̯en.

Zur Bildung mehrerer possessiven Adjektiva dient das Suffix *-i*, an das im B.-Dialekt oft die sekundäre Nominativerweiterung *-e* getreten ist (vgl. *Declinatie*, § 159, S. 75 ff.): A. *ñäkci* und B. *ñäkc(i)ye* (A. *ñkät* und B. *ñäkte* „Gott"), A. *mañi* und B. *meñye* (A. *mañ* und B. *meñ(e)* „Mond, Monat"), A. *läñci* (A. *länt*, Akk. „König"), usw. Dieses Suffix greift zurück auf idg. *-*i̯en*/*i̯on* (Schwundstufe: *-*in*), das in gr. οὐρανίωνες „die Himmlischen", lat. *legio* „ausgehobene Mannschaft", got. *arbja*, Gen. *arbjins* „Erbe", usw. vorliegt. Das Altindische hat nur *-in* < idg. *-*in*, das, wie das tocharische *-i*, die Zugehörigkeit bezeichnet: vgl. die Adjektiva *balin-* (*bála-* „Kraft, Stärke"), *kāmin-* (*kāma-* „Liebe"), *çarīrin-* (*çarīra-* „Körper"), usw. Die Vollstufe *-*i̯en*/*i̯on* be-

[1]) Aber seine Annahme A. *waṣt* < *waṣtu* ist richtig.

[2]) Die vollere Gestalt dieses Pluralsuffixes war wahrscheinlich *-*ntā* (*-nta* begegnet oft im B.-Dialekt).

gegnet im Tocharischen im Nominativ sg. (der auch zur Bildung des Weiblichen angewendet wird): *-i* setzt idg. **-i̯en/i̯on* fort; **-en/on* ist durch die Akzentuationswirkung geschwunden. Die schwache Suffixform **-in* bieten die anderen Kasus,[1]) auch der Nom. plur., im Gegensatz z. B. zu gr. οὐρανίωνες: es handelt sich um eine analogische Ausdehnung, wie im Altindischen, wo **-in* in allen Kasusformen auftritt. Beispiele: A. *läñcinäṃ* (vgl. *läñci*), A. *neṣinäṃ* (A. *neṣi* „früher"), usw., Akk. sg. des Männlichen; A. *kuleñcinäṃ* (A. *kuleñci*[2]) zu A. *kuli* „Frau"), Akk. sg. des Weiblichen; A. *neṣiñi*, A. *ñäkciñi*, A. *ṣuliñi* (A. *ṣuli* zu A. *ṣul* „Berg"), usw., Nom. pl. des Männlichen, wozu die übereinstimmenden und dem Nominativ pl. nachgebildeten Akkusativformen *neṣinäs*, *ñäkcinäs* und *ṣulinäs*; A. *kuleñcinäñ*, A. *wrinäñ* (A. *wri-* zu A. *wär* „Wasser"), Nom. pl. des Weiblichen, wozu der Akkusativ A. *kuleñcinäs*, usw.

Aber mehrere Formen haben den verstümmelten Nominativstamm auf *-i* als Ausgangspunkt genommen: es gibt also A. *läñciṃ* und A. *neṣiṃ*, neben A. *läñcinäṃ* und A. *neṣinäṃ*, Akk. sg. des Männlichen; A. *ñäkcyāṃ*, Akk. sg. des Weiblichen (wo **ñäkcinäṃ* zu erwarten war); A. *ñäkc(i)yāñ* und A. *ñäkc(i)yās*, Nom. und Akk. pl. des Weiblichen, usw.[3])

Zum Lautlichen ist zu bemerken, daß die Erweichung des dem *i* vorhergehenden Konsonanten fast allgemein ist.

4. Das idg. Suffix -u̯en.

Das Tocharische bietet bisher nur zwei Beispiele indogermanischer Formen auf **-u̯en/u̯on*, Suffix das im Altindischen aus Verbalstämmen abgeleitete Adjektiva wie *takvan-* „schnell" (*tákti* „eilt"), *-pāvan-* „schützend" (*pāti* „hütet, schützt"), usw. bildet, und auch in Infinitivi wie ved. *dāváne* (vgl. gr. kypr. δοϝεναι und gr. δοῦναι: -ϝεν- und -ϝν-) vorliegt. Es handelt sich erstens um A. *kāsu*, A. *kāswe* „gut",[4]) Adjektiv, das sich über idg. **k̑u̯en-* „feiern, heiligen" mit lett. *svinêt*, ds., aw. *spənta-* „heilig" = lit. *šveñtas*, abg. *svętъ*, und ags. *hūsl* „Sakrament", usw. verknüpft (*Lexique*, S. 30 f.). Die vollere Gestalt des Suffixes ist in *kāswenäṃ*, Akk. sg. m. und in *kāsweñi*, Nom. sg. m. belegt:[5]) in der einzelnen Nominativform auf **-u̯en/u̯on* ist **-en* durch den Akzent geschwunden.

---

[1]) Im B.-Dialekt haben wir keine Beispiele gefunden.

[2]) Vgl. 7. Das idg. Suffix -n̥qo-.

[3]) An die erwähnten Formen (Akk. sg., Nom. und Akk. pl. des Männlichen und Weiblichen) sind die Endungen (z. B. *-ṃ* des Akkusativs sg.) sekundär angetreten: sie sind aus zusammengesetzten Flexionsformen eingedrungen (vgl. die oben gegebenen Beispiele: 1. Die idg. (e/o)s-Stämme, 2. Die idg. u-Stämme).

[4]) A. *kāswe* zerlegt sich in *kāsu* + *e*: *e* ist sekundären Ursprungs (vgl. *Declinatie*, § 159, S. 75 ff., und 3. Das idg. Suffix -i̯en).

[5]) S. oben.

Das zweite Beispiel ist A. *kratsw-*, B. *kretswe* (mit sekundärem *e*: vgl. *Declinatie*, § 159, S. 75 ff.) „Holzstück, Lumpen“: der Nom. pl. A. *kratswañ* hat idg. *-*u̯en/u̯on* beibehalten; -*wañ* vertritt idg. *-*u̯e/ones* (vgl. gr. ποιμένες, τέκτονες) mit Schwund der Pluralendung *-*es* und Erweichung des vorhergehenden **n*. Auch A. *kratsw-*, B. *kretswe* gehört zu einem Verbalstamm (*Lexique*, S. 46) und ist zweifellos ein substantiviertes Adjektiv.[1])

5. Das idg. Suffix -e*i̯*o-.

Die Ordinalia auf -*t*, die Adjektiva auf -*r*, die Verbaladjektiva auf -*l*, die Adjektiva auf -*ts* und mehrere adjektivischen Einzelformen, im A.-Dialekt (im B.-Dialekt finden wir keine entsprechenden Beispiele), bilden den Nom. pl. m. auf -*e*, dem der Akk. pl. m. auf -*es* nachgebildet ist. Beispiele: *wces* (*wät*: Ordinalzahl zu *wu* „zwei“), *çtärces* (*çtärt*: Ordinalzahl zu *çtwar* „vier“), *päñces* (*pänt*: Ordinalzahl zu *päñ* „fünf“), usw.; *āṣtre* (*āṣtär* „hell, rein“), *āsre* (*āsar* „trocken“), *tsre* (*tsär* „rauh, scharf“), usw.; *yalye* (*yal*: Verbaladj. zu *ya*- „machen“), *naslye* (*nasäl*: Verbaladj. zu *nas*- „sein“), *ritwäṣlye* (*ritwṣäl*: Verbaladj. zu *ritw*(*äs*)- „vereint, verbunden sein“), usw.; *wärcetse* (*wärcets* „mangelhaft“), *yātälwātses* (*yātälwāts* „fähig“), usw.; *wsoke* (*wsok* „froh“), *çāwe* (*çāw*- „groß“), *kroçças* (cf. B. *krost*- „kalt“), usw.

Das kennzeichnende Suffix der Ordinalia, -*t*, geht im Nominativ sg. m. offenbar auf idg. *-*to*- zurück: vgl. gr. τρίτος, τέταρτος, usw. Die Adjektiva auf -*r* und die Verbaladjektiva auf -*l* gehören im Nominativ sg. m. ebenso den idg. thematischen Stämmen an: sie haben in den indogermanischen Sprachen allbekannte Parallelen. Was die Adjektiva auf -*ts* betrifft, sie setzen im Nominativ sg. m. idg. Bildungen (Genitivi) auf *-*dhe*(*n*) fort (*Declinatie*, § 182, S. 86 ff.). Die erwähnten Einzelformen haben im Nominativ sg. m. vielleicht idg. *-*o* durch den Akzent verloren, wie die Ordinalia und die Adjektiva auf -*r* und -*l*.

Auffällig ist die im Nominativ pl. m. auftretende Erweichung von idg. **t* (Ordinalia), von idg. **l* (Verbaladjektiva) und von idg. *(*s*)*t* (mit Assimilation) in *kroçças*,[2]) vor der Endung -*e*: diese muß jedenfalls einen idg. Vokal oder Diphthong vertreten, der dem vorhergehenden Konsonanten Palatalisierung zufügen konnte, hier also idg. **e* oder **ei* (toch. *e* setzt niemals idg. **i* fort). Die Endung -*e* ist wahrscheinlich sekundär in den Formen, wo keine Mouillierung vorliegt: *r* kommt nicht in Betracht, da dieser Konsonant im Tocharischen nicht palatalisierbar ist; die Adjektiva auf -*ts* greifen auf idg. *-*dhe*(*n*) zurück, und es unterliegt also keinem

[1]) Die *Lexique* S. 30 f. und S. 46 vorausgesetzte Hypothese (A. *käsu* und A. *kratsw-*, B. *kretswe* sollten alte Partizipia des Präteritums auf -*u* < idg. *-*u̯es/u̯os* sein) ist natürlich abzulehnen.

[2]) *st* in B. *krost*- entspricht στ in gr. κρύσταλλος „Eis“ (*Lexique*, S. 46).

Zweifel, daß es sich bei den Pluralformen auf *-tse* um Neubildungen handelt; die adjektivischen Einzelformen, in denen keine Palatalisierung auftritt, sind auch wohl Neuschöpfungen. Aber es ist zu bemerken, daß die für die Palatalisierung empfänglichen Konsonanten nicht immer in Palatalkonsonanten umgebildet werden; es gibt viele Beispiele, wo die Erweichung die einem idg. **e* oder **i* vorhergehenden Konsonanten nicht ergriffen hat (*Declinatie*, § 146, S. 67 f.): vgl. *wsoke* neben *kroçces*.

Die Ordinalia auf Pl. *-ce* verknüpfen sich mit den altindischen Zahladjektiva wie *dvitaya-* „zweifach, aus zweien bestehend" (vgl. toch. *wce-*), *tritaya-* „dreifach", *catuṣṭaya-* „vierfach" (vgl. toch. *çtärce-*), usw. Hieraus geht hervor, daß toch. Pl. *-ce* auf idg. **-tei-* zurückgeht. Man wird deshalb aus toch. Pl. *-lye* der Verbaladjektiva idg. **-lei-* rekonstruieren: idg. **-lei-* begegnet in den griechischen adjektivischen Bildungen auf -(α)λέος, wie γηραλέος „alt", καρχᾰλέος „rauh, trocken", ὑδαλέος „wässerig", usw. Es gilt also thematische Suffixe: die vollere Gestalt der Pluralendung *-e* < idg. **-ei-* muß als **-ei̯oi* angesetzt werden, deren **-oi* durch die Akzentuationswirkung geschwunden ist.[1])

Die Adjektiva auf *-t* (Ordinalia), auf *-r*, auf *-l*, und mehrere Einzelformen haben also im Singular ein **-to-*, **-ro-*, **-lo-*Suffix, usw.; im Plural dagegen sind sie nach dem Muster der auf *-ei̯o-* endenden Stämme gebildet: **-tei̯o-*, **-rei̯o-*, **-lei̯o-*, usw. Derselben Analogie folgen die Adjektiva auf *-ts*, an die **-ei̯o-* unzweifelhaft sekundär angetreten ist, und die erwähnten adjektivischen Einzelformen.

6. Das idg. Suffix -(e)y̯ā.

Idg. **-ey̯ā*, Femininum zu **-ey̯o-*, begegnet in ai. *vidhávā* „Witwe", aw. *viδavā*, lat. *vidua*, ds., usw. (neben gr. ἠ[ϝ]ίθεος „Junggeselle", lat. *viduus* „beraubt, leer", wo **-ey̯o-*). Dieses Suffix erscheint auch im Tocharischen; es handelt sich um drei Substantiva, deren vollere Form auf **-ā* in Zusammensetzungen vor der Akzentuationswirkung geschützt wurde. Erstens A. *añcwā-ṣi* „eisern": < idg. **n̥dey̯ā*, wozu ai. *adri-* „Stein, Fels", mir. *ond, onn*, ds. (*Lexique*, S. 20). Die Mouillierung hat idg. **d* in *c* umgebildet (*ebenda*, S. LI); das **e* ist in offener Silbe durch den Akzent geschwunden (*ebenda*, S. XXXI und S. XLIV). A. *añcwā-* kehrt als *eñcuwo* in B. wieder: in der einzelnen Form ist idg. **-ā* geschwunden; *-o* ist sekundär (*Declinatie*, § 159, S. 75 ff.).[2]) Das zweite Substantiv, das der idg. *ey̯ā*-Klasse angehört, ist A. *kru* „Rohr": hier hat **-ā* sich nicht aufrecht erhalten, und ist nach dem Akzentuationsgesetz geschwunden. Dagegen in dem Kompositum A. *kärwā-ṣi* (*waṣt*) „Rohr(haus)" ist **-ā*

---

[1]) Abzulehnen unsere *Declinatie*, § 268, S. 119 vorgeschlagene Erklärung: *-e* < **o* + *i̯*.

[2]) Vgl. auch B. *luwo* < **lu*: 1. Die idg. u-Stämme.

unversehrt. Auch in dieser Form ist der Schwund des idg. Vokals *e* in offener Silbe festzustellen. Das dritte Beispiel ist in den beiden Dialekten vertreten: A. *käntu*, B. *kantwo* „Zunge", wozu die adjektivischen Bildungen A. *käntwā-ṣi*, B. *käntwā-ṣṣe*. In den einzelnen Formen hat der Akzent das auslautende *-ā* ergriffen; die Zusammensetzungen haben die Erhaltung dieser Endung ermöglicht. Auch hier beruht *-wā* auf idg. *-eu̯ā* (ohne Palatalisierung), wie in A. *añcwā-* (B. *eñcuwo*) und A. *kärwā-*. Jedoch idg. *-tu̯ā* ist gleichfalls für AB. *käntwā-* denkbar: vgl. got. *ūhtwō* „Morgendämmerung", zu ai. *aktú-* „Zwielicht, Licht", also mit idg. *-tu̯ā*, Suffix das von Bildungen auf *-tu* ausgeht. Die Tatsache, daß es sich in A. (*kän*)*tu*, B. (*kan*)*two* um idg. *-t(e)u̯ā* handelt, genügt schon, um die Erklärung dieser Formen von Benveniste und Pisani (zu alat. *dingua*: vgl. *Lexique*, S. 25 f.) zu widerlegen.[1])

Idg. *-eu̯o-* liegt vielleicht in A. *naṣu* „befreundet" vor, Adjektiv, das von einer Wurzel *nes-*, wozu ai. *násate* „geht liebevoll heran" (*Lexique*, S. 71), gebildet ist. Man wird also die idg. Rekonstruktion *neseu̯o-* oder *noseu̯o-* vorschlagen: *s* hat den Palataleinfluß des *e* erfahren, und ist in *ṣ* umgebildet.[2])

7. Das idg. Suffix -n̥q(o)-.

Es gilt das Determinativ *q*, das in mehreren Sprachen an die *n*-Stämme getreten ist, woraus im Germanischen die Suffixe *-inga* und *-unga* entstanden sind, wie in *Nibelung* (*Nebulones*), ahd. *arming* „homo pauper" (*armo* „der Arme"), usw. (vgl. Hirt, *Idg. Gram.*, III, § 75, S. 117). Die Schwundstufe *-n̥qo-* kommt im Lateinischen (vgl. *juvencus* „junger Stier"), im Altindischen (vgl. *yuvaka-* „jung" = lat. *juvencus*), und im Griechischen (vgl. ὀστακός „Meerkrebs", φάρμακον „Zaubermittel, Heilmittel") vor.[3]) Auch das Tocharische setzt idg. *-nq(o)-* im Suffix einiger Substantiva und Adjektiva fort: A. *āriñc* und B. *arañc(e)* „Herz", A. *nkiñc* (*nkäñc-*) und B. *ñ(i)kañc(e)* neben *ñkäñc* „Silber", B. *salañce* „salzhaltiger Boden", A. *weṣkiñc*, Name eines Körperteils; A. *ākiñc* und B. *akañc* „einsam" (zu A. *āk*, B. *āke* „Ende"), A. *ṣuliñc*, von A. *ṣul* „Berg" abgeleitet. A. *kuleñci* und A. *atroñci*, possessive Adjektiva auf *-i* (vgl. 3. Das idg. Suffix -i̯en) von einem durch *ñc-* erweiterten Stamm gebildet, zu A. *kuli* „Frau", und A. *atär* „Held", sind ebenso zu erwähnen.

---

[1]) Im A.-Dialekt gibt es auch *käntwa-ṣi*, wo *käntw-* auf dem verstümmelten Nominativstamm beruht (vgl. A. *-aṣi* in *Tocharische Grammatik*, § 44d, S. 24).

[2]) A. *naṣu* bildet den Akk. sg. m. auf *-nt*: *naṣunt* (*Tocharische Grammatik*, § 102, S. 66) nach dem Muster der Adjektiva und Partizipia auf *-u* < idg. *-u̯ent* (vgl. Pedersen, *Tocharisch*, S. 39 f.).

[3]) Das Altindische bietet *yuvaça-* neben *yuvaka-*: also idg. *-n̥ḱo-* neben *-n̥qo-*. Aber der Palatallaut ist verhältnismäßig selten, sodaß man im allgemeinen *-(n̥)qo-* anzusetzen berechtigt ist.

Das Suffix erscheint als AB. *-äñc*, A. *-iñc*, B. *-añc*: *i* und *a* vertreten, wie oft, den Murmelvokal *ä* (*Declinatie*, § 22, S. 18); *-äñ(c)* selbst < idg. *-*ṇ(qo)*-: *ṇ ergibt toch. *än* (> *äñ* durch teilweise Assimilation: *n* + *c* > *ñc*, s. unten) wie in der Endung 3 Pl. *-*ṇti* der athematischen Verba (vgl. gr. ἴσασι, usw.), von denen der tocharische A.-Dialekt manche gutbewahrten Beispiele bietet: *yäñc* und *yiñc* zu A. *i-* „gehen" (gr. εἶμι, ai. *émi*, usw.), *tärmiñc* (*träm-* „zittern"), *sälpiñc* (*sälp-* „brennen, glühen"), *sliñc* (*säl-* „springen, hüpfen"), usw., im Gegensatz zu A. *ypeñc* (*yp-* „machen"), A. *yāteñc* (*yāt-* „fähig sein, zähmen"), A. *rpeñc* (*räp-* „graben"), B. *weskeṃ* (*we(ñ)-* „sagen"), usw., 3 Pl. Formen thematischer Verba, wo A. *-eñc* und B. *-eṃ* (*ñc* > *ññ* > *ñ* > *ṃ* wie in B. *ikäṃ* „zwanzig" < idg. **ṷikṃti*: vgl. *Lexique*, S. 161, unter A. *wiki*, wo andere Beispiele) *-*enti* vertreten (*e* ist an die Stelle des *o*-Vokals (vgl. gr. dor. φέροντι) getreten: vgl. unseren Aufsatz *Het thematisch en het athematisch verbaalsysteem in het Tocharisch*, *Philologische Studiën* (Löwen), X (1938—1939), S. 81 ff.).[1]) Zu bemerken ist, daß auch in der Verbalendung 3 Pl. *-iñc* (< *-äñc*) das palatale *c* (< idg. **t* vor **i*) assimilatorischen Einfluß ausgeübt hat auf **n*, sodaß dieser Konsonant in *ñ* umgebildet wurde. Leider kennen wir die durch den Akzent verschwundene Endsilbe des Nominalsuffixes nicht: jedenfalls war der idg. Vokal **e* oder **i* der erste Bestandteil;[2]) dieser ist für die Mouillierung von idg. **q* verantwortlich zu stellen (das toch. Suffix gehört also nicht der thematischen Klasse an wie ai. *-aka-*, lat. *-encus*, usw. < idg. *-*ṇqo-*). In den B.-Formen wie *salañce* ist *-e* sekundären Ursprungs (*Declinatie*, § 159, S. 75 ff.).

Zum Schluß lenken wir die Aufmerksamkeit auf die schon oben besprochenen Formen A. *kuleñci* und A. *atroñci*: in *kuleñci* ist das Suffix an den Stamm des Akkusativs, *kule*, getreten; in *atroñci* ist *o* einem Diphthong gleichzustellen (vgl. B. *etreuñña*, Adj.).

8. Das idg. Suffix -enqṷ(o)-.

Dieses in mehreren Sprachen auftretende Suffix findet sich in von Präpositionen oder Adverbia abgeleiteten Adjektiva: in ai. *pratyañc-* „rückwärts, westlich" (zu *práti* „gegen"), *anvañc-* „folgend" (zu *ánu-* „nach"), usw., in lat. *propinquus* „nahe" (zu *prope*, ds.), und in gr. ποδαπός „woher kommend", ἀλλοδαπός „anderswoher", usw. (das Griechische hat nur die Schwundstufe idg. *-*ṇqṷo-*: vgl. ai. *-ac-* in einigen

---

[1]) Also nicht A. *-eñc*, B. *-eṃ* < idg. *-*onti*, wie Pedersen (*Tocharisch*, S. 159) vorschlägt (vgl. auch *Lexique*, S. XXVI).

[2]) Idg. **ə* (im Tocharischen immer durch *ä* (> B. *a*) vertreten: vgl. *Lexique*, S. XXXVIII) hat keine palatalisierende Wirkung, wie Pedersen (*Tocharisch*, S. 237) mit Unrecht angenommen hat (vgl. *Declinatie*, § 146, S. 67 f.).

Kasusformen).[1] Im Tocharischen erscheint die Vollstufe in B. *eneṅkāmeṃ* „von innen heraus", wo *-eṅk-* an die Präposition *en* „in" (*Lexique*, S. 18) getreten ist (es geht um einen Ablativ auf *-meṃ*: diese Endung selbst wurde einer *ā*-Kasusform angehängt). In A. entspricht *aneñcāṣ*: *-ṣ* ist das kennzeichnende Suffix des Ablativs (vgl. B. *-meṃ*), und *-ā-* hat denselben Ursprung wie B. *-ā-*. Es gibt nur einen Unterschied: der idg. Labiovelar **qṷ* wurde palatalisiert (das vorhergehende **n* wurde in *ñ* umgebildet: vgl. 7. Das idg. Suffix -n̥q(o)-). Der Ablativ (*ā*-Kasus) *aneñcāṣ* beruht offenbar auf einer durch den Akzent verstümmelten Nominativform: die geschwundene Endung, in der idg. **e* oder **i* der erste Bestandteil war, läßt sich leider nicht mehr rekonstruieren (s. unten) (das Suffix war also im Tocharischen nicht thematisch wie in gr. *-απός*, usw.: idg. **-(e)nqṷo)-*. Neben A. *aneñcāṣ* bietet der A.-Dialekt *preñcāṣ* „draußen", zu A. *pre* „(her)aus" (zur Bildung vgl. A. *aneñcāṣ*): es läßt sich A. *preñcāṣ* mit ai. *prāñc-* (< *pra* + *anc-*) „vorwärts, östlich" besonders gut vergleichen: die beiden fast identischen Formen sind von der idg. Präposition **per-*, usw. gebildet (vgl. *Lexique*, S. 100). Es handelt sich also wohl um eine auf das Indogermanische zurückgehende Zusammensetzung: **prenqṷ(o)-*. Interessant ist auch B. *alloṅkna*, Nom. pl. f. (Endung *-na*) zu B. *alyek* „ander": der idg. Labiovelar **qṷ* hat hier eine deutliche Spur hinterlassen; der vorhergehende Vokal (*e*) wurde durch den Labialbestandteil in *o* umgebildet (vgl. *Declinatie*, § 143, S. 66, und passim in *Lexique*). In A. entspricht die Akkusativform *ālakāñcaṃ* (*ālakāṃcaṃ*) vom Nominativstamm *ālak*, und *ālyakāñcaṃ* vom Akkusativstamm *ālyak-* gebildet: die Formen zeigen Mouillierung und Assimilation wie A. *aneñcāṣ* und A. *preñcāṣ*; *ä* vertritt idg. **e* (*Lexique*, S. XXXVII), neben *e* < idg. **e* in A. *aneñcāṣ*, A. *preñcāṣ*, und B. *eneṅkāmeṃ*, oder es handelt sich um die Schwundstufe idg. **n̥qṷ(o)-* (vgl. 7. Das idg. Suffix -n̥q(o)-). Ob *a* in *-āñcaṃ* ein idg. **e* fortsetzt oder als sekundär zu betrachten ist, läßt sich nicht bestimmen. Diese Bildung erinnert an gr. *ἀλλοδαπός* (s. oben).[2]

Zum Schluß sei bemerkt, daß der A.-Dialekt der palatalisierten Form des Suffixes den Vorzug gegeben hat: es geht ohne Zweifel um eine analogische Ausbreitung.

[1]) Hirt (*Idg. Gram.*, III, § 105, S. 190) setzt idg. **-anqṷo-* an, da das Suffix, seiner Meinung nach, zur Wurzel von ai. *áñcati* „biegt", gr. *ἀγκύλος* „gekrümmt" zu stellen wäre. Diese Erklärung ist wegen lat. *-inquus*, das also aus **-anquus* entstanden sein müßte, nicht ohne Bedenken. Eine (im allgemeinen angenommene) Grundform **-enqṷo-* neben **-n̥qṷo-* ist daher wahrscheinlicher.

[2]) Die Analyse Pedersens (*Tocharisch*, S. 118 und S. 263) von B. *alloṅkna* in **allont* + *-k-*, mit **-ont-* < idg. **-ṷent* ist gewiß als verfehlt zu betrachten: erstens ist die vorgeschlagene phonetische Entwicklung nicht unbestreitbar, und zweitens unterliegt es keinem Zweifel, daß die A.-Formen *ālakāñcaṃ*, usw., die Pedersen nicht zu kennen scheint, B. *alloṅkna* entsprechen.

9. Das idg. Suffix -tā.

Das idg. Suffix *-*tā*, mit dessen Hilfe häufig Abstrakta aus Nomina gebildet werden, und in mehreren Sprachen erscheint (vgl. ai. *devatā* „Göttlichkeit, Gottheit", *viratā* „Männlichkeit", gr. γενετή „Geburt", lat. *mulcta* „Strafe", usw.) liegt auch im Tocharischen mit derselben Funktion wie im Indogermanischen vor. Beispiele: A. *kākmart* „Majestät",[1] B. *ekita* „Hilfe".[2] A. *kākmart* hat im Nominativ sg. *-*ā* durch den Akzent verloren. Der Vokal kommt zu Tage in B. *kamartāññe*, Abstraktum, das ungefähr dieselbe Bedeutung hat wie A. *kākmart*; B. *kamartā-* hat sich also, durch Analogie, der wohlbekannten Abstraktaklasse auf *-ññe* angeschlossen. In B. *ekita* begegnet *a* < *ā* im Auslaut (*Lexique*, S. XXXIV f.; vgl. auch 1. Die idg. (e/o)s-Stämme) und beruht, wie wir schon oben mit manchen Beispielen nachgewiesen haben, auf Zusammensetzungen, in denen *-ā-* sich aufrecht erhalten hat (auch Bildungen wie B. *kamartāññe* kommen selbstverständlich in Betracht). Von A. *osit* „gute Neigung, Tugend" sind nur *ositṣi* (Adj.) und *ositis* (Gen. sg.) bekannt, Formen, die dem verstümmelten Nominativ sg. nachgebildet sind. Vielleicht gehört auch die einzelne Form A. *sārit* „Wörter- oder Versereihe" (*Lexique*, S. 110) dieser Kategorie an.[3] A. *osit*, B. *ekita* und eventuell A. *sārit* bieten *-it(a)*: es gilt alte durch **tā-* erweiterte *i-* oder *ī*-Stämme; *-*itā* oder *-*ītā* ist im Tocharischen als Suffix produktiv geworden.

B. WORTFORSCHUNG.

1. A. ākāl, B. akālk „Verlangen".

Diese Formen haben wir in unserem Aufsatz *Recherches sur l'étymologie du tokharien et du koutchéen, BSL*, XLI (1939), S. 55 f. zu gr. ἀχήν (Theokrit) „dürftig", aw. *āzi-* „Begierde", *āza-* „Streben, Eifer", gestellt. Damals war der Ursprung der „Suffixe" A. *-āl*, B. *-ālk* (der Guttural ist im A.-Dialekt durch Dissimilation mit *k* von *āk-* geschwunden: zum dissimilatorischen Konsonantenschwund vgl. *Declinatie*, § 150, S. 69 f.) uns völlig undurchsichtig. Tatsächlich, wie wir seitdem festgestellt haben, handelt es sich hier nicht um ein bloßes Suffix, sondern um ein Substantiv: B. *-ālk*, A. *-āl* verknüpft sich über idg. **elg-* mit arm. *ałkałk* „armselig, dürftig", lit. *elgeta* „Bettler". Der lange Vokal (*ā*) vertritt idg. **ē* oder **ō* (Dehnstufe) oder ist sekundär (kompensatorische Dehnung durch den Schwund der letzten Silbe: vgl. *Lexique*, S. XXXI und A. Wortbil-

[1]) Zur Etymologie vgl. *Lexique*, S. 29: A. *kākmar-* entspricht genau ai. *çākman-* „Hilfe"; es handelt sich also um ein idg. **men/mer*-Suffix.

[2]) Aus B. *ek* „Genuß, Reichtum" abgeleitet.

[3]) Die *Tocharische Grammatik*, § 88, S. 56 vorgeschlagene Anknüpfung an ai. **smārita* ist der Phonetik wegen abzulehnen.

d u n g, 1. D i e i d g. (e/o)s-S t ä m m e). A. *ākāl*, B. *akālk* ist also ein Beispiel der im Tocharischen öfters belegten Dvanda-artigen Komposita, die zwei synonyme Wörter oder verwandte Begriffe zusammenkoppeln (vgl. *Tocharische Grammatik*, § 358, S. 221 ff.; *Lexique*: B. *pitmaiwalñe* (S. 95), B. *saiweṣmarñe* (S. 109), usw.; s. auch unten mehrere Beispiele).

2. A. k ä l t a ṅ k, e i n M u s i k i n s t r u m e n t.

Es ist außer Zweifel, daß dieses Wort zu idg. **kel-* „rufen, schreien, lärmen, klingen" (vgl. ai. *kala-* „leise tönend", gr. καλέω „rufen, nennen", usw.) gehört, wie wir *Lexique*, S. 29, vorgeschlagen haben (*ā* würde den idg. dehnstufigen Vokal, **ē* oder **ō*, fortsetzen) oder über idg. **gal-* mit kymr. *galw* „rufen, vorladen", an. *kall* „das Rufen", *kalla* „rufen, singen", usw. zusammengebracht werden muß. Eine dritte Möglichkeit wäre die Anknüpfung an aisl. *gjalla* „ertönen", ahd. *gellan* „tönen, klingen, schreien", usw., also an idg. **ghel-*. In *Lexique* (*ebenda*) wurde das *t* zum Dental in gr. κέλαδος „Getön, Lärm" gestellt, und das auslautende *-ṅk* mit dem griechischen Suffix -γγ- von σάλπιγξ „Trompete", φόρμιγξ „Zither" verglichen. Aber diese Erklärung von *-taṅk* scheint uns heute der Suffixehäufung wegen nicht ohne Bedenken zu sein. Es kommt uns vor, daß es sich hier um eine Zusammensetzung von zwei Synonymen handelt, von der wir oben schon ein Beispiel in 1. A. ā k ā l, B. a k ā l k „V e r l a n g e n" gefunden haben. Das erste Glied würde also idg. **kel-*, **gal-*, oder **ghel-* (mit dehnstufigem Vokalismus) fortsetzen, während *-taṅk* eine Stütze erhalten würde in aisl. *stanka* „stöhnen", ags. *stenecian* „keuchen", Wörter, die sich über idg. **(s)ten-* mit ai. *stánati* „stöhnt, dröhnt", und mit gr. στένω „dröhne", lat. *tonare* „donnern", ags. *þunian* „erschallen, widerhallen" verknüpfen. Die germanischen Formen wie aisl. *stanka* und ags. *stenecian* bieten eine Gutturalerweiterung wie toch. *-taṅk*.

3. A. k ä r k ṣ i ṃ „B a n d, F e s s e l".

Dieses Wort, das, wie S i e g—S i e g l i n g—S c h u l z e, *Tocharische Grammatik*, § 6, S. 5, anmerken, von dem Verbalstamm A. *kärk-* „binden" nicht getrennt werden kann, bietet ein „Suffix", das ohne Parallelen bleibt. Was *kärk-* betrifft, geht es um die Wurzel von gr. γέργυρα· αὐλή, δεσμωτήριον, oder von lit. *ker̃gti* „fügen", wie *Fraenkel* angenommen hat (vgl. *Lexique*, S. 34). Tatsächlich ist *-ṣiṃ* kein Suffix, sondern ein Substantiv, Synonym von *kärk-*: es gilt eine genaue Entsprechung von aw. *hinu-* „Band, Fessel", usw., das zu idg. **sēi-*, usw. „binden" gehört, zu dem sich ai. *syáti* „bindet", aw. *hā(y)-* „binden, fesseln", toch. A. *ṣ(i)ya(k)* „zusammen" (vgl. *Lexique*, S. 123) stellen. Eine *n*-Erweiterung begegnet auch in ags. *sinu*, ahd. *senawa*, aisl. *sin* „Sehne", lett. *pasainis* „Schnur", usw.; idg. **n* im Auslaut (die Endung — vielleicht **-u*: vgl. aw. *hinu-* — war durch die Akzent-

wirkung geschwunden) ist im Tocharischen durch *m̥* vertreten (*Lexique*, S. XLV f.). A. *kärkṣiṃ* ist also ein Kompositum der A. *ākāl*, B. *akālk-* und A. *kāltaṅk*-Klasse (s. oben).

4. A. kärtkāl, B. kärk(k)ālle „Teich, Brunnen".

Schon *Lexique*, S. 34, haben wir diese Wörter zu ai. *ghárati* „besprengt, beträufelt", *ghṛtá-* „Rahm, Schmelzbutter", ir. *gert* „Milch" gestellt. Der Dental dieser letzten Substantiva findet sich auch in den toch. Formen: A. hat ihn als *t* bewahrt; dagegen in B. hat der Guttural ihn zu *k* assimiliert (*kärkālle* mit Vereinfachung oder Dissimilation). Gibt es nun ein Suffix *-kāl* (B. *-kālle* mit (graphischer) Reduplikation des *l*; das *e* ist sekundär: vgl. *Declinatie*, § 159, S. 75 ff.)? Diese Annahme ist ganz und gar hypothetisch. Unserer Meinung nach verbirgt sich in *-kāl(le)* ein Substantiv, das einer idg. Wurzel **k̑el-* „feucht, naß" angehört: diese Wurzel ist in den anderen Sprachen nur in erweiterten Formen belegt, wie **k̑leu-* (vgl. gr. κλύζω „spüle"), **k̑lep-* (vgl. lit. *šlampù, šlàpti* „naß werden"), **k̑leq-* (vgl. lit. *šlakù, -ė́ti* „tröpfeln"), usw. (vgl. Walde-Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, I, S. 496). Toch. *-kāl(le)*, mit idg. Dehnstufe (oder sekundärer Dehnung durch den Schwund der letzten Silbe: vgl. 1. A. ākāl, B. akālk „Verlangen"), würde also idg. **k̑el-* vertreten. A. *kärtkāl* und B. *kärk(k)ālle* sind Zusammensetzungen der Kategorie von A. *ākāl*, B. *akālk* „Verlangen", A. *kāltaṅk*, ein Musikinstrument, A. *kärkṣiṃ* „Band, Fessel".

5. B. onolme „Lebewesen".

B. *onolme* wurde von Meillet zu idg. **an-* „atmen", wozu lat. *animal* „Lebewesen, Tier", gestellt (vgl. *Lexique*, S. 81). Dieser Hypothese haben wir uns in *Lexique* (*ebenda*) angeschlossen. Aber die etymologische Deutung Meillets bietet keine unbedenkliche Erklärung des Vokalismus, und der Ursprung des „Suffixes" *-olme* bleibt undurchsichtig. Damals haben wir *Declinatie*, § 53, S. 24 B. *onolme* in idg. **n̥-* „nicht" und in idg. **ol-* „vernichten, vertilgen" (vgl. lat. *aboleo* „vernichte, vertilge", gr. ὄλλυμι „verderbe", ὄλεθρος „Verderben", ὀλέκω „vernichte", usw.) zu zerlegen versucht. Der Vokal im Präfix (*on-*), das normal durch toch. *en-* > *an-* vertreten wird (*Lexique*, S. XLI), muß dem Einfluß des *o*-Vokals in *-ol(me)* zugeschrieben werden. Jedoch die Bedeutungsentwicklung „Lebewesen" < „nicht tot" verträgt sich nicht mit der traditionellen und zweifellos als richtig zu betrachtenden semantischen Deutung von dem Namen des „Menschen" in mehreren idg. Sprachen: vgl. ai. *márta-*, arm. *mard*, gr. βροτός, lat. *mortalis* „Mensch" < „der Sterbliche" (idg. **mer-* „sterben"). Dazu kommt, daß im A.-Dialekt des Tocharischen ein Wort für „Mensch" vorliegt, das ebenso zu einer Wurzel „tot, sterben, usw." gehört:

napeṃ (*naweṃ*) geht auf idg. **nāu-*, usw., wozu got. *naus* „Leiche", abg. *navь*, ds., lett. *náwēt* „töten, abtöten", usw. zurück (*Lexique*, S. 71). Es liegt also auf der Hand, daß B. *onolme* „Lebewesen" demnach ebenso als aus der Bedeutung „der Sterbliche" entstanden zu erklären ist. Das Präfix *on-* vertritt nicht idg. **n̥-* „nicht", sondern stellt sich zum im Tocharischen oft bei Nomina (Substantiva und Adjektiva) auftretenden Verstärkungspräfix *en-* < idg. **en-* (*Lexique*, S. 18).

Was das Suffix *-me* betrifft, vertritt es offenbar idg. **-mo-*, das im Baltischen, Slawischen, Umbrischen und Samnitischen das Partizipium präsens passiv bildet, und von dem die passive Bedeutung in mehreren *mo*-Formen noch zu merken ist: vgl. ai. *īrmá-* „Arm" zu idg. **ar-*, usw. „fügen, passen", *sóma-* zu ai. *sunóti* „preßt aus", usw. (vgl. Carnoy, *Grammaire élémentaire de la langue sanscrite*, Löwen, 1937[2], S. 222 f.). Die *e*-Endung ist sekundär (*Declinatie*, § 159, S. 75 ff.).

6. A. oṅkaläm, B. oṅkolmo „Elefant".

Die von J. Duchesne vorgeschlagene Erklärung dieser Formen haben wir *Lexique*, S. 82 erwähnt: es würde sich um die idg. Wurzel **ank-*, **ang-* „biegen" handeln, die in ai. *aṅguri-* „Finger, Zehe", ahd. *angul* „Fischhaken, Stachel", ai. *aṅkuçá-* „Haken, Elefantenstachel", usw. vorliegt. Die Phonetik und die Semantik machen keine Schwierigkeiten, aber die Suffixehäufung B. *-olmo*, A. *-aläm* scheint uns eine morphologische Unregelmäßigkeit darzustellen.

Es kommt uns vor, daß B. *-kol-*, A. *-kal-* tatsächlich idg. **(s)qel-* „biegen > biegsames Gelenk des Körpers, usw." fortsetzt, wozu ai. *kuṭila-* „krumm", np. *kul* „krumm, gekrümmt", lit. *kelỹs*, lett. *celis* „Knie", abg. *kolěno*, ds. (vgl. Walde-Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, II, S. 597 ff.) und auch toch. A. *kolye* „Hüfte" (vgl. *Lexique*, S. 42) gehören. AB. *oṅ-* ist dem Präfix *on-* von B. *onolme* „Lebewesen" (vgl. 5.) gleichzusetzen: auch hier hat *o* (> A. *a*) der Stammsilbe auf den Anlautsvokal Einfluß ausgeübt. Und schließlich ist also nur AB. *-m(o)* als Suffix zu betrachten: da im A.-Dialekt der Nominativ pl. *oṅkälmāñ* belegt ist, wo *-māñ* < idg. **-menes* (vgl. gr. ποιμένες) oder vortoch. **-meni* (*Declinatie*, § 262, S. 118), läßt sich idg. **-men* rekonstruieren (**-menes* oder **-meni* > *-māñ* mit sekundärer Vokaldehnung — vgl. *Lexique*, S. XXXI — und Mouillierung des Nasals **n* vor **e* oder **i*). Die Endung *-o* in der B.-Form ist sekundär (*Declinatie*, § 159, S. 75 ff.; vgl. auch A. Wortbildung, 6. Das idg. Suffix -(e)yā).

7. A. yçalm-, B. yçelme „Sinnengenuß, Liebe".

Pedersen hat *Le groupement des dialectes indo-européens, Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser*, XI, 3

(1925), S. 20, diese Wörter zu gr. ἐθέλω „wollen" gestellt. Diese Erklärung haben wir *Lexique*, S. 172 abgelehnt, da ε- in gr. ἐθέλω ohne Zweifel ein prothetischer (und daher sekundärer) Vokal ist (tatsächlich gibt es auch gr. θέλω, abg. *želěti*: idg. **ghu̯el-*). Wir haben ferner die toch. Formen mit ai. *(pra)yakṣati* „dringt vor, eilt, strebt", gr. ἰχανάω „begehre" verknüpft: der *y*-Anlaut erhielt in dieser Weise eine Stütze. Aber aus einer näheren Untersuchung der morphologischen Gestalt der toch. Formen ergibt sich, daß sie in dieser Hinsicht genau zu gr. θέλημα „Wille, Verlangen", θελεμός „wohlwillend" stimmen, also zur idg. Wurzel **ghu̯el-*, an die das Suffix **-men* (thematisiert gr. -μος) getreten ist. Dieses hat sich im Nominativ pl. A. *yçalmañ* (mit Mouillierung des **n* vor idg. **e* oder **i*: vgl. A. *oṅkälmāñ* (mit kompensatorischer Dehnung) zu (6.) A. *oṅkaläm*, usw. „Elefant") aufrecht erhalten, während es im Nominativ sg., wo es im Auslaut stand, natürlich teilweise geschwunden ist (*-e* in B. *yçelme* ist sekundär: vgl. *Declinatie*, § 159, S. 75 ff. und auch 5. B. onolme „Lebewesen", 4. A. kärtkāl, B. kärk(k)ālle „Teich, Brunnen", usw.). Aus B. *-çelm-* (> A. *-çalm-*) muß man idg. **ghu̯el(e)-men* rekonstruieren (vgl. gr. θελεμός), mit eventuellem Schwund des **e* in offener Silbe (*Lexique*, S. XXXVII; vgl. auch A. Wortbildung, 1. Die idg. (e/o)s-Stämme: B. *lwaksā-tsaik*). In idg. **ghu̯elēmen* (gr. θέλημα) würde das **ē* nicht verloren gegangen sein.

Was *y* im Anlaut betrifft, so gilt es keine Spur eines idg. **e*, sondern das im Tocharischen öfters vorliegende idg. nominale Verstärkungspräfix **en-*, das wir schon in (5.) B. *onolme* „Lebewesen" und in (6.) A. *oṅkaläm*, B. *oṅkolmo* „Elefant" gefunden haben, und dessen Vertretung durch *y*- ebenso normal ist (*Lexique*, S. 18): vgl. besonders AB. *ynāñm-* „Verehrung" < *yn* + *āñm-* „Leben, Geist".

Es handelt sich also allerdings um die idg. Wurzel **ghu̯el-*, wozu gr. θέλω, usw., wie Pedersen richtig gesehen hat, aber nicht um idg. **eghu̯el-*. Die Verknüpfung mit gr. θέλημα, usw. beseitigt auch die Schwierigkeit einer Suffixehäufung B. *-elm(e)*, A. *-alm* (in der Vergleichung mit ai. *(pra)yakṣati*, usw.).

HEKATE-SELENE-ARTEMIS UND VERWANDTE IN DEN GRIECHISCH-ÄGYPTISCHEN ZAUBERPAPYRI UND AUF DEN FLUCHTAFELN.

Von

Theodor Hopfner.

In den „Pisciculi"[1]) habe ich unter dem gleichen Titel versucht, die 263 Namen, mit denen „Selene" in sieben größeren Partien der Zauberpapyri (A-G)[2]) angerufen wird, auf die Göttinnen zu verteilen, die mit dieser „Selene" gemeint sind; denn der Zeit und dem Charakter der Zauberpapyri entsprechend, tritt uns die „Selene" als durchaus synkretistische Gestalt entgegen, mit der und in der nicht weniger als folgende 17 „Gottheiten" mit Namen angerufen werden: Ananke, Aphrodite, Artemis, Baubo, Brimo, Chaos, Damno, Dike, Erebos, Erinys, Hekate, Hermes-Hekate, Moira, Nyx, Persephone, Physis und Tyche, wobei noch speziell die Moiren Klotho, Lachesis und Atropos, die Erinyen Megaira und Alekto, und neben der Damno auch noch die Damnodameia, Damasandra und Damnomeneia ausdrücklich angerufen werden.

Das Ergebnis dieser Untersuchung war, daß nach Ausscheiden von 23 farblosen[3]) und 24 nicht näher definierbaren Epiklesen[4]) sich die restlichen 216 Namen auf folgende 13 Hauptgottheiten aufteilen ließen: 38 Epiklesen auf Selene[5]), 31 auf Artemis[6]), 4 auf Demeter[7]), 8 auf Persephone[8]), 17 auf die Erinyen, die Moiren, Aphrodite, Brimo, Damno und Tyche[9]), 111 auf Hekate[10]) und 7 Epiklesen auf „Selene" als Allgöttin und Kosmosgebieterin.[11])

Hauptgestalten sind also, wie schon seit dem 5. Jh. vor der Ztw., Hekate, Selene und Artemis, wobei aber Hekate derart überwiegt, daß wir sagen können: A l l e diese Zaubertexte — mit Ausnahme von F und G —

[1]) Festschrift für F. J. Dölger, Münster 1939, 125 ff. — [2]) A = Pap. IV, Z. 2243/347; B = ebend., Z. 2441/621; C = ebend., Z. 2622/706; D = ebend., Z. 2709/784; E = ebend., Z. 2785/890; F = Pap. VIII, Z. 756/95 und G = ebend., Z. 862/918 bei K. Preisendanz, Papyri Graecae Mag., Leipzig-Berlin, I/II, 1928, 1931; im Folgenden sind die Zeilenzahlen des Pap. IV (A—E) mit Weglassung des Tausenders gegeben, also z. B. Z. 243 ff = 2243 ff. — [3]) Pisciculi 126/27. — [4]) Ebend. 144/45. — [5]) Pisciculi 127/29. — [6]) Ebend. 129/32. — [7]) Ebend. 143/44. — [8]) Ebend. 143. — [9]) Ebend. 141/43. — [10]) Ebend. 132/41. — [11]) Ebend. 144.

wenden sich eigentlich an Hekate, und zwar dem Charakter der Texte als Liebeszwangszauber, d. h. Unterdrückungs- und Schadenzauber[1]) entsprechend, an Hekate als Toten- und Gespenstergöttin und selbst Gespenst, als das sie auch die überwiegende Mehrzahl ihrer Epiklesen kennzeichnet.[2])

Nicht wenige davon führen uns die Göttin, eben wegen ihres unheimlichen, gespenstischen Charakters, *in halbtierischer Gestalt oder sogar ganz als Tier* vor, wobei es sich durchwegs um Tiere handelt, die als Unterwelts- und Totentiere, bzw. als geister- und gespenstersichtig galten.[3]) Zunächst erscheint sie da *stiergestaltig*,[4]) stierköpfig,[5]) stieräugig[6]) und wie ein Stier brüllend;[7]) dann als *Hündin*[8]) oder tollwütige Hündin[9]), und mit einer Hundestimme versehen,[10]) wie man sie auch abbildete.[11]) Man dachte sie sich aber auch als *Wölfin*[12]) und mit Wolfstatzen[13]), auch als *Stute*[14]) oder doch wenigstens pferdköpfig,[15]) ja in B 614 wird sie sogar „Roßhündin"[16]) genannt! Daher erscheint sie in den orph. Argonautika[17]) mit drei Köpfen, und zwar links mit dem Kopf einer „mähnigen Stute", rechts mit dem Kopf einer „wutblickenden Hündin"[18]) und in der Mitte mit dem Kopf einer *Wildsau*,[19]) während sich bei Lukian[20]) Selene zuerst als *Weib*, dann als *Rind* und endlich als *Hündin* (σκύλαξ) zeigt; dort fürt dann Hekate den Kerberos aus der Unterwelt mit sich herauf. Im Pap. IV, Z. 2119 ff aber ist Hekate auf ein (chthonisches) Flachsblatt dreiköpfig und sechshändig zu zeichnen, und zwar rechts mit Rinder-, links mit Hunde-, und in der Mitte mit Jungfrauenkopf.[21]) Unsere Abschnitte B 560 und E 817 aber kennen sie sogar *vierköpfig* (τετραπρόσωπος). Parallel dazu hören wir von der τετράμορφος Ἑκάτη, wobei ein μυστικὸς λόγος ihre vier Gestalten auf die vier Elemente ausdeutet, denn das *Pferd* habe das Feuer, der *Stier* die Luft, die *Schlange* (ὕδρα) das Wasser und der *Hund* die Erde bedeutet,[22]) sodaß sie hier offenbar den Kosmos darstellen sollte, der sich aus den vier Elementen aufbaut. Unser Abschnitt E 810/11 bringt Hekate aber auch mit dem *Löwen* in Verbindung (μορφὰς ἐν κνήμαισιν ὑποσκεπάουσα λεόντων), wofür auf Porphyrios[23]) zu verweisen ist, der mitteilt, Hekate erhöre die Gebete lieber, wenn man sie Löwin (λέαινα) nenne; hier mag der Synkretismus mit Artemis, die schon Homer[24]) als Todesgöttin für die Frauen Löwin nennt, und auch der Synkretismus mit Kybele mitgespielt haben, denn auf Münzen von

---

[1]) Vgl. Hopfner, OZ, II, § 44. — [2]) Vgl. Piscic. 133/38. — [3]) Vgl. Pisc. 133 ff; 135. — [4]) B 548: ταυρεόμορφος. — [5]) E 807/08: ταυροκάρηνος. — [6]) E 807, 832; E 809/10: ὄμμα σοι ταυρωπόν. — [7]) E 802: ταύρων μύκημα κατὰ στομάτων ἀνιεῖσα. — [8]) A 279: κυνώ. — [9]) A 251: λυσσῶσα. — [10]) E 810: ἔχουσα σκυλακώδεα φωνήν. — [11]) Bekker, Anekd. 1, p. 336, 32/33. — [12]) A 276: λυκώ, B 550: λύκαινα. — [13]) E 812/3: μορφόλυκον σφυρόν σοι. — [14]) E 846: ἵππος. — [15]) B 550: ἱπποπρόσωπος. — [16]) ἱπποκύων. — [17]) V. 977 ff. — [18]) λυσσῶπις σκυλάκη. — [19]) συαγριόμορφος coni. Wiel, codd.: δ' ἔφυ ἀγριόμορφος. — [20]) Philops. 14. — [21]) ⟨ἐκ⟩ δεξιῶν μερῶν τῆς ὄψεως ἔχουσα βοὸς κεφαλήν, ἐκ δὲ τῶν ἀριστερῶν κυνός, ἡ δὲ μέση παρθένου. — [22]) Cramer, Anecd. Paris. I, 321, 11. — [23]) De abst. III, 17, 13. — [24]) Il. XXI, 482.

Thyatira erscheint Hekate wie Kybele auf einem von zwei Löwen gezogenen Wagen.[1]) Ferner möchte ich auch unter der Epiklese φρούνη (φρύνη) in D 717/16 die Hekate verstehen, da die Kröte als nächtlich-unheimliches und angeblich giftiges Tier zur Hekate vortrefflich paßt, und dann auch als Symbol der Gebärmutter mit Rücksicht auf Hekate-Eileithyia-Kurotrophos.[2]) Jedenfalls verdiente Hekate die Beinamen „Vielgestaltige" (πολύμορφος) und „Allgestaltige" (πάνμορφος).

Ähnlich wie bei Apollonios Rhodios[3]) erscheint auch in E 863 und 800/01 Hekate mit Schlangenhaaren (ὀφεοπλόκαμος, φοβερῶν ὀφέων χαίτην σείουσα μετώποις), bzw. mit „giftsendenden Drachengeflechten auf den Schultern" (E 805: ἰοβόλοις ταρσοῖσι κατωμαδίοισι δρακόντων), was sich vielleicht auf eben dieses lange, wirre Schlangenhaar bezieht, ferner am Unterleibe mit Schlangenschuppen bedeckt (E 804: νηδὺν φολίσι δρακόντων κυανέα) oder doch wenigstens mit Schlangen umgürtet (E 864: δρακοντόζωνος).

Die Attribute der Hekate:

Auf dem Kopfe trug sie nach literarischen Nachrichten einen Eichenlaubkranz,[4]) auch „von scheußlichen Schlangen durchflochten,"[5]) oder den Kalathos (polos), d. h. den Korb, als Symbol der Früchte, die sie durch „Steigerung des Lichtes" (als Göttin des tauspendenden Vollmondlichtes) aufsprießen ließ,[6]) im homer. Hymnus auf Demeter[7]) aber trägt sie eine glänzende Kopfbinde (λιπαροκρήδεμνος).

Besonders oft heißt sie „die Fackelträgerin" (B 559, D 718: δᾳδοῦχος), auch die, „die ihre Hände mit dunkellohenden Fackeln wappnet" (E 799/800: χέρας ὁπλίζουσα κελαιναῖς λαμπάσι δεινοῖς), denn der gespenstigen Göttin der Toten und der Unterwelt eignen nur düster brennende, qualmende Fackeln, deren Brennstoff aus Geflechten lohte[8]). Im Pap. XII, 1 ff werden allerlei Zaubereien mit Hilfe einer κόρη, λαμπάδας ἔχουσα, vollzogen; der Zauberer bringt diese Fackeln durch einen Zauberspruch zum Verlöschen u. verspricht ihr dann, sie wieder brennen zu lassen, wenn sie das Verlangte ausgeführt hat, z. B. wenn sie einen Mord verübte, was diese „Kore" als Hekate kennzeichnet. Auf dem Zaubertische von Pergamon erscheint Hekate als Φοιβίη daher mit Fackeln und Schlüssel (zum Hades), ebenso auf einer Fluchtafel aus Karthago[9]), denn in der Epiklese δεδουλου liegt eine Verschreibung für δεδούχου, d. h. δᾳδούχου, vor, folgt doch noch λαμπαδούχου darauf. Übrigens zeigt sich uns Hekate schon im homer. Hymnos auf Demeter[10]) als „Licht (σέλας) in den Händen tragend", und bei Aristophanes[11])

---

[1]) Imhoof-Blumer, Monn. grecqu., p. 390. — [2]) Doch vgl. Nauck, Mél. grecorom., 18 8, 180. — [3]) Arg. III 1213/14. — [4]) Sophocl., Frgt. 492: στεφανωσαμένη δρυΐ. — [5]) Apollon. Rhod., Argon., III, 1214. — [6]) Euseb., Praep. evang. III, 11, 32. — [7]) V 25. — [8]) B 526; E 823/24: ἐν τρισσοῖς ταλάροισιν ἔχεις, bzw. ἔχουσα, φλογὸς ἀκάματον πῦρ. — [9]) Nro. 242 Aud. — [10]) V. 52. — [11]) Ran. 1362/63.

wird zu ihr gesagt: „Du, Tochter des Zeus, die du blendendhelle Fackeln voll Feuers in den Händen emporreckst!" Ihre „nächtlich festliche Kienfackel" erwähnt Nonnos[1]), bzw. er sagt von ihr: „Du schwingst in feuertragender Hand die Festesfackel"[2]). Diese fackeltragende Hekate war die Hekate Ἡγεμόνη, die Führerin, die der Kore bei ihrer Kathodos in den Hades und bei ihrer Anodos auf die Oberwelt voranleuchtete und auch bei der Aussendung des Triptolemos in gleiche Funktion trat, wie ein Relief in Athen darstellt[3]), mögen Fackeln auch der Artemis[4]) und der Selene eignen, die deshalb in B 557 geradezu λαμπαδία heißt. Hekate wurde aber auch durch einen nächtlichen Fackellauf (λαμπαδουχία) geehrt[5]). Sie gab übrigens „selbst" in einem Orakel[6]) an, wie diese ihre Fackeln[7]) herzustellen seien: Sie mußten aus wilder Raute (πήγανον ἄγριον) verfertigt, mit lebend zerriebenen Geckos (nächtlich-chthonischen Tieren, die ihr heilig waren[8]), und Weihrauch, Myrrhe und Styrax versehen und im Freien nachts bei zunehmendem Monde durch ein bestimmtes Gebet geweiht werden. Die antiken Bilder der Hekate zeigen daher fast regelmäßig die Fackeln, die an solch einer Statue der Theurg Maximos durch einen Zauberspruch zum Aufflammen gebracht haben soll[9]).

Ferner eignen die Epiklesen in A 249 und 267 der Hekate das Schwert zu (τοὺς ξιφήρεις ἀναλαμβάνουσα κονδύλους), das sie auch in den orph. Argonautika[10]) führt und das in einem Orakel bei Porphyrios[11]) als das „Racheschwert" (ποίνιμον) bezeichnet wird, sind doch in den Zaubertexten die Ποιναὶ und Βάσανοι ihre Begleiterinnen und sie selbst bei Apuleius[12]) die rächende Nemesis. Statt des Schwertes führte sie aber auch nach einem ihrer Orakel den Bogen, denn sie nennt sich selbst χρυσοβέλεμνος[13]), den sie nach diesem Autor[14]) als Artemis „wegen der Geburtsschmerzen" hatte; so gibt aber auch Seneka[15]) der Perseis Hekate den Bogen.

Als rächende und peinigende, furienhafte Göttin eignete ihr ferner die Geißel, weshalb sie auf einer Fluchtafel aus Karthago[16]) μαστηγοφόρος heißt; in einem Orakel des Pan bei Eusebios, d. h. Porphyrios,[17]) wird diese Geißel τὸ δαιμόνιον κράτος, d. h. das Macht- und Bändigungsmittel gegenüber den Dämonen, genannt, deren Herrin Hekate sein sollte.

Zu allen diesen Attributen stimmt, was Pan über die Herstellung einer (beseelten) Statue der Hekate angab[18]): Sie mußte aus dreifarbigem, rotem, schwarzem und weißem Wachs geformt werden und Geißel, Fackel, Schwert und Schlüssel tragen, während ein Drache die Jungfrau mit seinen Win-

---

[1]) Dionys., IV 185: νυχία θιασώδης πεύκη; vgl. XXIX 214. — [2]) Ebend. XLIV 194: πυρφόρῳ παλάμῃ δονέεις θιασώδεα πεύκην. — [3]) Roscher, Lex. I, 1901. — [4]) Ders., a. a. O., 1 594 ff. — [5]) Lykophr., 1179. — [6]) Porphyr. bei Euseb., Praep. evang. V 12, 1. — [7]) für die sog. beseelten Statuen, vgl. OZ I, 463, 809, 493. — [8]) Vgl. OZ 1, 463, 809, 493. — [9]) Eunap., Vit. sophist., 89/90, Maxim., p. 50/51 B. — [10]) v. 980. — [11]) Eusebios a. a. O., V 14, 2. — [12]) Met. XI. 5. — [13]) Eusebios, a. a. O., III, 23, 7. — [14]) Ebend., III, 11, 33. — [15]) Med., 820/21. — [16]) Nro. 242 Aud. — [17]) Praep. evang. V 14, 2. — [18]) Porphyr.-Euseb., a. a. O.

dungen umfangen hielt. Lukian[1]) spottet über derartige monströse Darstellungen der Göttin, indem er in seinem „Lügenfreunde“ erzählen läßt, Hekate sei ihm unter Donnerschlag und Erdbeben als ein anderhalb Stadien großes Weib, also als Riesin, erschienen, das in der einen Hand eine Fackel, in der andern ein Schwert trug, mit Schlangenfüßen und Gorgonenhaupt, von Drachenhaaren umwallt u. von Hunden umgeben, die so groß wie Elephanten waren! Zwei Schlangen hielt aber auch die Statue der Artemis im Tempel der Despoina bei Akakesion in der einen Hand[2]), da sie hier mit der Despoina und der Demeter als chthonische Mysteriengöttin verehrt wurde; in der andern Hand hatte sie eine Fackel. Der Geistergläubige in B 613 aber dachte sich die Hekate sogar als „Stierdrache“ (ταυροδράκων) und in B 614 als „Roßhund“ (ἱπποκύων), wohl in Erinnerung an Stellen, die, wie der Pap. VII, 846 ff, Hekate als ταῦρος, δράκων, ἵππος und κύων anrufen.

Die Göttin trug ferner den Lorbeerzweig als Symbol, wodurch „das Feurige ihres Wesens“ (τὸ ἔμπυρον αὐτῆς) zum Ausdruck kommen sollte[3]), das auch ihre Epiklesen πυρίπνους und πυρίβουλος in B 559 und D 751 andeuten; jedenfalls übernahm sie den Lorbeerzweig von der Artemis, die ihn wieder von ihrem Bruder Apollon überkommen hatte.[4])

Eine archaische Statue der Hekate hält endlich auch noch den Mohnkopf in der Hand,[5]) nach Porphyrios[6]) als Gebieterin über die Totenseelen, denn der μήκων galt als Symbol der Stadt, hier der Stadt der Totenseelen im Monde[7]), den Porphyrios der Selene-Hekate gleichsetzt. Ursprünglich aber eignete er ihr ebenso wie dem Osiris[8]) als Totenpflanze wegen seiner betäubenden und einschläfernden Wirkung, da Schlaf und Tod als Brüder galten. Deshalb schreibt der orph. Hymnos 100 an den Schlafgott als Opfer ein θυμίαμα μετὰ μήκωνος vor. Nach „chaldäischer“ Lehre[9]) trug sie gelegentlich „ein wassersprudelndes Gefäß“ in der Rechten, das die „Seelenquelle“ (τὴν πηγὴν τῶν ψυχῶν) vorstellte, denn Hekate war der Mond, dort aber sollten die präexistenten Seelen weilen, um von dort zur Geburt in Menschenleibern auf die Erde hinabzusteigen.

Die Kleidung der Hekate.

Auch sie mußte nach theurgischer Disziplin mit ihrem Wesen in sympathischem Zusammenhange stehen, wie über die Kleider der sog. beseelten Statuen eine orphische Schrift Ἱεροστολικά, bzw. Καταζωστικά genaue Anweisungen gegeben hatte.[10]) Hekate bestimmte hierüber sogar „selbst“ folgendes:[11]) „Ihr Xoanon aus parischem Stein oder Elfenbein, das die

[1]) Philops. 22. — [2]) Pausan., VIII 37, 4, doch lesen hier manche ἄκοντας „Speere“, statt δράκοντας. — [3]) Euseb., Praep. evang. III, 11, 33. — [4]) Roscher, Lex. I, 583. — [5]) Arch. Anz. 39 (1881) Taf. 11, 2. — [6]) Euseb., a. a. O., vgl. Stob., I, 448 h. — [7]) Porphyr. a. a. O. — [8]) Vgl. Hopfner, OZ I, § 528, Abb. — [9]) Psellos, De orac. chald., Sp. 1136, OZ I, § 806. — [10]) Suidas, Ὀρφεύς. — [11]) Porphyr.-Euseb., a. a.O., V 13, 3/4.

ἀγλαόκαρπος Demeter darstellte, hatte mit einem ganz weißen Gewande bekleidet zu sein, mit einer Schlange als Gürtel, die sich zugleich über die ganze Statue wand; an den Füßen hatte sie goldene Sandalen zu tragen,[1]) wie auch der Pap. IV 2122 von einer Zauberzeichnung der Hekate sagt, sie sei σάνδαλα ὑποδεδεμένη anzufertigen. Auf der Fluchtafel von Karthago[2]) hat man daher in dem verschriebenen Beiwort χρυσοσανδαλιιιποποτιχθονίαν mit Wünsch jedenfalls χροσοσάνδαλον, αἱμοπότιν, χθονίαν zu lesen, sodaß Hekate hier ebenfalls goldene Sandalen trug. Andere Fluchtafeln[3]) rufen sie aber als κερδερωσάνδαλε, bzw. als [κ]ειδεροσάνδαλε und καταννειχάνδαλε an, was Wünsch in κερβεροσάνδαλε und καταντεσσάνδαλε verbessert; danach hätte sie auch „Kerberossandalen" und „jähabwärtsschreitende", d. h. in die Unterwelt hinabschreitende, Sandalen, getragen. Nach Eusebios[4]) stellte man sie als Neumondsgöttin (Νουμηνία) mit weißem Gewande, goldenen Sandalen und lohenden Lichtern dar, dagegen als Vollmond (Πανσέληνος) mit Bronzesandalen (χαλκοσάνδαλος).

Antike bildliche Darstellungen der Hekate

stimmen nun mit all dem über Körpergestalt, Attribute und Kleidung Gesagten überein. Die Papyri sagen hierüber nur in E 875 ff, wo die Herstellung eines Amulettes angegeben wird, Ausführlicheres aus, denn dort heißt es: „Nimm einen Magnetstein,[5]) auf dem eine dreigesichtige Hekate eingeschnitten sei, und zwar sei ihr mittleres Gesicht das einer hörnertragenden Jungfrau (als Selene), das linke das eines Hundes (als Hekate) und das rechte das einer Ziege (als Artemis, doch galt die Ziege auch als chthonisch-typhonisch).[6]) Nach dem Gravieren reinige ihn mit Natron und Wasser und tauch' ihn in das Blut eines gewaltsam ums Leben Gekommenen (βιαίου). Dann bring' ihm ein Opfer dar (παράθεσιν αὐτῷ ποιήσας) und sprich' das gleiche Gebet (wie bei der Beschwörung der „Selene") zur Weihung (des Steins)". In C 632 ff heißt es dagegen nur: „Nimm einen Magnetstein, den pneumatischen, und forme ihn wie ein Herz, und eine Hekate sei in ihn eingeschnitten, die das Herz wie ein Mondchen umgibt." Auch in Z. 692 ff lesen wir, daß in einen eisernen Ring eine Hekatefigur einzuritzen ist. Etwas mehr bietet G 566 ff: Hier ist nämlich eine Figur der „Herrin Selene" zu verfertigen, und zwar aus Lehm von einer Töpferscheibe, dem etwas Schwefelgemenge und das Blut einer gefleckten Ziege (was auf Hekate verweist) beigemengt werde; dann ist eine Figur der „Herrin, der ägyptischen Selene", d. h. der Isis, als „Allgestaltige" (παντόμορφος) zu formen und in ein Tempelchen (eine Kapelle) aus Ölbaumholz zu stellen, und das Ganze „darf die Sonne nicht schauen", was auf den

[1]) Vgl. auch a. a. O., III, 11, 32. — [2]) Nro. 242 Aud. — [3]) Nro. 250 B, Karthago, Nro. 267, Hadrumetum. — [4]) Praep. evang. III, 11, 32. — [5]) Vgl. Hopfner, OZ I, § 565. — [6]) Vgl. Hopfner, OZ I, § 432 und Plutarch, I p. 164.

chthonischen Charakter dieser Göttinnen deutlich hinweist. Auf dem Zaubertischchen von Pergamon endlich ist Hekate selbst dargestellt, und zwar als eine der drei völlig bekleideten Frauengestalten in jeder der drei Ecken der ein gleichseitiges Dreieck bildenden Tischplatte aus Bronze: Die drei Gestalten heißen Phoibie (sie trägt rechts einen Schlüssel, links eine Fackel), Dione (sie hält in der Rechten eine Geißel und in der Linken eine Fackel) u. Nychie (sie hat rechts eine Schlange und links ein kurzes Schwert). Diese Nychie ist jedenfalls so recht eigentlich die Hekate selbst.

Die älteste aus dem Altertume erhaltene plastische Darstellung der Hekate ist eine Terrakottafigur aus dem 6. Jh. vor der Ztw., auf deren Rückseite steht: Αἴγων ἀνέθηκε Θἠκάτῃ. Sie ist sitzend mit nur einem Kopfe und nur einem Leibe und ohne jedes Attribut dargestellt.[1]) Solche einköpfige (μονοπρόσωποι) Hekaten, die auch Artemidor[2]) kennt, mit nur einem Leibe zeigen sich auch auf Vasen öfter, aber immer stehend und mit Fackeln in beiden Händen.[3]) Viel häufiger sind die dreiköpfigen (τριπρόσωποι) Hekaten, die in zwei Typen zerfallen, indem die Göttin entweder dreileibig und dreiköpfig oder einleibig und dreiköpfig dargestellt ist.[4]) Die erste Type führt also eigentlich drei Göttinnen mit verschiedenen Attributen, mit den Rücken gegeneinander oder gegen eine zentrale Säule gelehnt, vor.[5]) Hierher gehört die Hekate epipyrgidia des Alkamenes an der Bastion der Nike Apteros am Aufgange zur Akropolis in Athen,[6]) die auf einer Inschrift[7]) Ἄρτεμις πυρφόρος genannt wird und jedenfalls mit den dort gleichzeitig erwähnten drei Chariten zusammen verehrt wurde. Nachbildungen dieser hochberühmten Artemis-Hekate sind vermutlich eine Bronzestatue auf dem Kapitol in Rom,[8]) eine Statue in Leiden und eine Herme der Villa Albani in Rom.[9]) Am genauesten aber entspricht ihr wohl ein Relief aus Aigina, jetzt in der Sammlung Metternich bei Königswart in Böhmen: Dort hält die Göttin in vier von ihren sechs Händen Fackeln, die höher sind als sie selbst, und in den beiden anderen Händen eine Schale und eine Kanne, jeder der drei Köpfe trägt einen hohen Kalathos. Die ursprünglich vergoldet gewesene Bronze-Hekate vom Kapitol[10]) zeigt ebenfalls drei, mit den Rücken gegeneinander gestellte weibliche Figuren, von denen die erste die phrygische Mütze (der Rhea Kybele) mit den Sonnenstrahlen (des Mithras) trägt, die zweite die Mondsichel und die dritte die Lotosblume, sodaß hier eigentlich Sonne, Mond und Isis, die Selene Aigyptia, beisammenstehen; die erste Figur (die Sonne) trägt einen Schlangen-

[1]) Arch.-Zeitg. 40, S. 265. — [2]) Onirokr. II, 37. — [3]) Roscher, Lex. I, 1900. — [4]) Vgl. Petersen, Arch.-epigraph. Mitteil. aus Österreich, IV, 146 ff. — [5]) Cavvadias, Fouill. d'Epid. IX 27; 27a; S. Reinach, Triple Hecate du Mus. d'Amiens, Alb. arch. des provinc. XXIII, 104 ff. — [6]) Vgl. Pausan. II, 30, 1. — [7]) CIA III 268. — [8]) Roscher, Lex. I, 1905. — [9]) Ebend. 1904. — [10]) Vgl. Righetti, Il Campidoglio, I, Taf. 143; Roscher, a. a. O. I, 1905.

schwanz und ein Messer, die zweite (der Mond) in jeder Hand eine Fackel und die dritte (die Isis) einen Schlüssel und einen Strick, letzteren wieder als Türverschluß. Die Hekate von Leiden[1]) zeigt auch wieder drei Figuren, aber mit den Rücken an eine zentrale Säule gelehnt: Jede der drei Figuren hält die linke Hand mit einem Apfel auf die Brust, während die rechte Hand, wie es scheint, frei herabhängt. Dagegen zeigt die Hekate von Catajo, jetzt in Wien[2]), zwar wieder drei Gestalten, jede mit einem hohen Kalathos auf dem Kopfe und die erste Figur mit der Hand und dem Apfel auf der Brust, aber die zweite Figur trägt in der gesenkten rechten Hand ein Tympanon (der Kybele?) und im linken Arm eine große Fackel; die dritte Figur scheint mit beiden Händen ihren Gewandsaum zu fassen. Neben der zweiten Figur sitzt ein zu ihr aufblickender Hund und neben der dritten Figur steht auf einem Pilaster Pan. Über der zweiten Figur schwebt eine kleine Frauengestalt mit flacher Scheibe auf dem Kopfe, jedenfalls die Selene, oder nach Roscher[3]) die Telete oder eine Nymphe. Denselben Typus zeigt die Gravierung eines schwarzen Amulettsteins im Louvre,[4]) wobei alle Köpfe den Kalathos tragen, der rechte dazu noch eine Haarbinde und der mittlere en face-Kopf spitze, aufgerichtete Hunds- oder Wolfsohren zu zeigen scheint; diese mittlere Figur hält in jeder Hand eine kurze Fackel, die beiden anderen Figuren rechts eine Geißel und links ein Messer, alle drei Gestalten sind tief gegürtet. Über den Sockel läuft eine linksläufige Inschrift in griechischen Buchstaben ΚΑΛΚΑΝΙΝΙ ΚΛ (oder Α) ΡΒΑΡΑΗΧΧΑΑ, darunter ΕΝΝΟΥRΑ, was vielleicht Ἐνοδία bedeuten soll. Auch Artemis erscheint gelegentlich, wenn auch selten, dreileibig, z. B. auf einem Marmorrelief aus Dalmatien.[5])

Der zweite Typus der Hekate mit drei Köpfen auf nur e i n e m Leibe, und gewöhnlich mit sechs Armen, ist zunächst vertreten durch die Darstellung der Göttin im Kampfe mit den Giganten auf dem sog. Gigantenfries vom Altar in Pergamon, jetzt in Berlin, aus dem 2. Jh. vor der Ztw.: Als Attribute führt die Göttin hier Fackel, Lanze, Schild, Schwert und Schwertscheide.[6]) Die drei Köpfe, aber mit nur e i n e m Kalathos, erscheinen wieder auf einem einzigen Leibe, der aber sehr breit geraten ist, auf einer Gemme[7]); die sechs Hände halten zwei Schwerter, zwei Geißeln und zwei Fackeln, rechts und links ist je eine beißende Schlange abgebildet. Ganz ähnlich ist ein Jaspis in Berlin, doch stehen hier rechts und links zwei kleinere Figuren, die Pallas (Athene) und die Nemesis. Ähnlich ist auch die Darstellung auf einer Bronzetessera:[8]) Auch hier sehen wir die Kalathoi,

---

[1]) Petersen, a. a. O. 4, p. 151; Roscher, a. a. O., I 1905. — [2]) Roscher, a. a. O., I, 1906. — [3]) a. a, O. I, 1907. — [4]) Ed. E. Michon, Mélang. d'Archeol. et d'hist. 12, p. 422; Daremberg-Saglio, Dictionn., III 1. p. 50, Nro. 3741; vgl. Hopfner, OZ I, § 806, p. 211, Abb. 13. — [5]) Arch.-epigraph. Mitteil. 4 (1880) V 1. — [6]) Abb. z. B. bei Roscher a. a. O. I, 1907. — [7]) Arch. Zeitg. 1857, Taf. 99, Abb. beiRoscher, a. a. O. I, 1909. — [8]) Müller-Wieseler, Nro. 886.

und die sechs Arme sind wieder mit zwei Schwertern, zwei Geißeln und zwei Fackeln versehen, rechts und links befindet sich je ein kleiner runder Altar, von je einer Schlange umwunden, während der Gruppe ein bakchischer Thiasot (?) gegenüber steht. Andere ähnlich Gemmen bei Roscher.[1]) Ebenso ist Hekate mit drei Köpfen auf nur einem Leibe auf Münzen von Apameia dargestellt[2]). Besonders beachtenswert aber ist eine Hekate bei Wieseler[3]), die, ähnlich wie die sog. Hekate von Hermannstadt, die drei Köpfe auf einem mumienartig aussehenden Leibe mit Geißel und Fackel in den Händen zeigt; rechts und links je ein Stier, das Symboltier der Selene, als deren Hypsoma das Sternbild des Stieres galt.

Mit Schlangen auf dem Kopfe, am Halse und an der Brust erscheint die dreileibige Hekate auf Münzen von Aizanoi; von den sechs Händen halten vier Fackeln, zwei je eine Schale und je eine Schlange.[4]) Mit Schlangen im Haar, Kalathos auf dem Kopfe und je einer Fackel in jeder der beiden Hände, auf einem von zwei Löwen gezogenen Wagen, wie Rhea Kybele fahrend, sieht man die Göttin auf Münzen von Thyatira.[5]) Auf Münzen von Pherai zeigt sich die einköpfige und einleibige Hekate mit einer Fackel auf einem galoppierenden Pferde,[6]) auf Münzen von Mastaura[7]) mit Dolch oder Fackel in jeder der beiden Hände, und auf Münzen von Hipponion[8]) mit der Geißel in der Rechten und der Fackel in der Linken. Auf einer Lampe[9]) ist Hekate mit dem Schlüssel und dem Strick in den Händen, zwischen Artemis und Selene stehend, abgebildet, und die sog. Hekate von Amiens[10]) zeigt die Schale und die Fackel als Attribute. Zwei Hunde zeigen sich neben der mit zwei Fackeln versehenen Göttin auf einem Wandgemälde in Pompei, das die Opferung der Iphigenie darstellt,[11]) ebenso mit der dreileibigen und dreiköpfigen Göttin, die Fackeln hält, auf dem Hekaterelief von Smyrna;[12]) ein Hund sitzt endlich auch noch bei der Hekate auf Münzen von Stratonikeia.[13]) Besonders reich ausgestattet aber ist die Göttin auf Münzen aus Antiochia in Karien,[13]) denn da trägt sie den Kalathos und hält Fackeln, Dolch, Geißel, Schlüssel und Schlange in den Händen, während ihr auch noch Hunde beigegeben sind.

Die Symbole der Hekate.

Den eben behandelten Attributen der Göttin kommt auch die Bedeutung von Symbolen zu, die in den Zauberpapyri eine sehr wichtige Rolle spielen. Denn zwei der Papyrusabschnitte, A und F, bieten sogar drei Symbollisten der „Selene", und zwar A 302 ff und 334 ff, bzw. F 780 ff.

[1]) a. a. O. I, 1910. — [2]) Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen I, 210. — [3]) a. a. O., Nro. 888. — [4]) Müller-Wieseler, Denkm. d. a. Kunst, II 327. — [5]) Imhoof-Blumer, Monn. grecqu., 390. — [6]) Prelle -Robert I, 327. — [7]) Müller-Wieseler, a. a. O. II, 883. — [8]) Ebend., 895. — [9]) Ebend., 894 a. — [10]) Arch. Zeitg. 15, Taf. 99. — [11]) Baumeister, Denkmäler, p. 755; Helbig, Ant. Malerei, Nro. 1304. — [12]) Arch. Zeitg. 16, 230. — [13]) Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen, 1, 156 f. — [14]) Müller-Wieseler, a. a. O., 884.

Ich gebe zunächst A 302 ff. in Übersetzung, da diese Partie zugleich die große Bedeutung darlegt, die die Magier und Theurgen der Kenntnis der Symbole als Zwangsmitteln beimaßen. Der Zauberer zählt da zunächst folgende 23 Symbole auf, indem er sagt: „Pferd, Jungfrau, Drachin, Fackel, Blitz, Stern, Löwe, Wölfin, ein altes Gerät (σκεῦος παλαιόν), ein Sieb (κόσκ νον) ist mein Symbol, ein Brotbissen (ψωμὸς εἷς), die Koralle, Turteltaubenblut, Kamelhuf (ὄνυξ καμήλου), Kalbinnenhaar (βοὸς θρίξ παρθένου), Panssame (Πανὸς γόνος), Sonnenstrahlfeuer (πῦρ ἡλιωτίδος βολῆς), Chamailykon, Spindelbaum (νήθουσα), Knabenliebkraut (παιδέρως), Drachenkraut (ἄρις), eines blau schimmernden Weibes Leib mit gespreizten Schenkeln (γλαυκῆς γυναικὸς σῶμα διεσκελισμένον), die zur Schau gestellte Scham einer Sphinxäffin (σφιγγὸς μελαίνης ἡ φύσις θεωρου μένη), alles das ist Symbol meines Pneumas (Geistes)".[1]) Indem nämlich der Zauberer alle diese Dinge für die Symbole seines eigenen Geistes, d. h. seiner Zauberkraft, ausgibt, macht er sich der Göttin, der diese Symbole eigneten, ebenso zauberstark wie die Göttin, und beweist dadurch zugleich, daß er das wahre Wesen der Göttin ganz genau kennt, denn dadurch sieht er sie so klar und deutlich, wie sie ihn selbst sieht. So enthält aber diese Aufzählung der Symbole zugleich auch eine versteckte Drohung, die der Zauberer mit Z. 322 deutlich ausdrückt, indem er die Göttin warnt: „Zwinge dich nicht selbst (durch Verweigerung meiner Bitte), die Symbole immer wieder zu vernehmen!" Denn die Götter und Dämonen hörten es nicht gerne, wenn ein Mensch durch Bekanntgabe seiner Kenntnis ihres innersten, geheimen Wesens sich mit ihnen an Macht gleich, ja unter Umständen sogar überlegen zeigte. Gibt es doch Stellen,[2]) die besagen, daß die höheren Wesen aller Grade geradezu vor Angst zitterten, wenn sie ihre wahren Namen von den Zauberern und Theurgen ausgesprochen und ihr wahres, geheimes Wesen geschildert hören mußten! Übrigens droht der Zauberer der „Selene" in Z. 312 ff. unmittelbar nach der Aufzählung ihrer Symbole noch mit folgenden Worten, die für seine Auffassung ihres Wesens sehr charakteristisch sind: „Der gesamten Ananke Bande (über die Hekate als Maskelli-Maskello gesetzt war) wird zerrissen, Helios wird dein (Mond-) Licht gegen Süden (durch eine Mondesfinsternis) verbergen, und Tethys (das Meer) wird die Oikumene, die dir (als Demeter) gehört, begraben.[3]) Der Aion (der Gott der ewig währenden Zeit) erschüttert (sie), das Firmament gerät in Bewegung (und) Kronos, entsetzt über die Vergewaltigung deines Sinnes (νοῦς), floh (schon) in die Unterwelt, um (dort) die Unterirdischen zu hüten. Die Moiren werfen deinen (sonst) endlosen Lebensfaden weg (d. h. du mußt sterben), wenn du jetzt mein Zaubergeschoß nicht zwingst, aufs Schnellste beflügelt, zu seinem Ziele zu stürmen. Denn nicht darf das, was geschehen muß, dem

---

[1]) Vgl. die Wiederherstellung dieser in jamb. Trimetern abgefaßten Partie durch K. Preisendanz, Pap. Gr. mag., III, p. 37/38. — [2]) Vgl. OZ I, § 686, 701, u. Stat., Theb. IV, 514. — [3]) κουφίσει im übertragenden Sinne gebraucht.

schicksalshaften Zwange (μοῖρα) meiner Worte entgehen: Zwinge dich (also) nicht selbst (durch Verweigerung meiner Bitte), immer wieder deine Symbole zu hören! Was geschehen muß, wirst du (doch) tun (müssen), ob du willst oder nicht willst! Bevor dich (also) das Schicksal eines nichtnutzbaren Lichtes (durch die angedrohte Mondesfinsternis) erreicht, tue, was ich sage, du über den Tartaros gebietende Jungfrau! Denn schon habe ich deinen (Himmels-) Pol in die unzerreißbaren Bande des Kronos geschlagen und schon halte ich mit gefürchtetem (Zauber-) Zwang deinen Daumen fest. Kein „Morgen" gibt es mehr, wenn nicht geschieht, was ich will. (Denn) du hast ja (mir) dem Hermes, dem Herrscher über die Götter (d. h. dem Hermes Trismegistos-Thoth, dem „Großen der Zauberei") zugesagt, diesem Zauber beizustehen! (Und) wahrlich, (jetzt) habe ich dich (in meiner Gewalt)! Höre also, die du (mich) siehst und (von mir ebenso) gesehen wirst! Denn ich beschaue dich und du beschaust mich!"

In der 2. Liste derselben Partie A 334 ff sagt der Zauberer Folgendes: „Ich will dir aber (nochmals) ein Symbol (σημεῖον) nennen: Bronzen ist die Sandale der Tartarosbeherrscherin, die Kopfbinde, den Schlüssel, den Heroldstab, den Eisenkreisel (ῥόμβος σιδηροῦς), den blauschwarzen Hund, das Dreikammerschloß (κλεῖθρον τρίχωρον), den lohenden Herd (ἐσχάρα πυρουμένη), das Dunkel, die Tiefe (βυθός) und die Flamme." Und wieder knüpft er Drohungen daran: „Deine Sandale habe ich versteckt, deine Schlüssel halte ich fest, die Schlösser des tartaroshütenden Kerberos habe ich geöffnet, die unzeitige Nacht habe ich (durch Hervorrufung der Mondesfinsternis) dem Dunkel überwiesen, den Kreisel drehe ich (um dich vom Himmel herabzubannen), doch deine Kymbala (durch deren Klang man Finsternisse zu vertreiben pflegte) rühre ich nicht an!"

In F 780 ff folgt die 3. Liste der Semeia und Symbola: „Rind, Geier, Stier, Käfer, Falke, Krebs, Hund, Wolf, Drache, Pferd, Jungziege (χίμαιρα), Thermuthisschlange, Ziege (αἴξ), Bock, Pavian, Katze, Löwe, Panther (πάρδαλις), Spitzmaus, Hirsch, Vielgestaltete (πολύμορφος), Jungfrau, Fackel, Blitz, Gürtel (στέλμα), Heroldstab, Kind (παῖς) und Schlüssel. Genannt habe ich die Zeichen (σημεῖα) und die Symbole deines Namens (d. h. deiner selbst)!" Hier fällt es auf, daß Rind und Stier, bzw. Jungziege und Ziege nebeneinander genannt werden, denn unter χίμαιρα die Chimäre zu verstehen, halte ich für unmöglich, da hier nur wirkliche Tiere, aber keine Fabelwesen genannt werden. Daher bedeutet χίμαιρα wahrscheinlich „Jungziege" in Sinne von αἴξ παρθένος, neben der bereits belegten Ziege, da in den Opfern an Selene in B 458 und C 685/86 die αἴξ παρθένος von der gewöhnlichen αἴξ in B 545/76 ausdrücklich unterschieden wird. Sollte aber an letzterer Stelle das Attribut παρθένος ausgefallen sein, so müßten wir in unserer obigen Symbolliste ἄρκτος „Bärin" statt αἴξ lesen, wie bereits Lepsius[1]) vorschlug, das der Papyrus in F 782 bietet.

[1]) Hermes 10, 129.

Überblicken wir diese drei Symbollisten und vergleichen sie mit den Symbolen (Attributen), die durch die Literatur (L), die Denkmäler (S) und durch andere Papyrustexte, bzw. durch Fluchtafeln (P), ausdrücklich als Symbole der Hekate bezeugt sind, so ergibt sich folgende Tabelle:

1. Die Symbole der „Selene"			2. Die Symbole der Hekate
A 301 ff	A 334 ff	F 780 ff	L S P
			Mond (P) Mondsichel (S).
Stern			
Sonnenstrahlfeuer			
Blitz		Blitz	
Jungfrau		Jungfrau	Jungfrau (P)
		Kind	
blaues Weib mit gespreizten Schenkeln			
		Stier	Stier (LP)
		Rind	Rind (LP)
Kalbinnenhaar			
Pferd		Pferd	Pferd (LP)
		Bock	
		Ziege	Ziege (LP)
		Jungziege	
		Hirsch	
Kamelhuf			
			Wildsau (L)?
	Schwarzblauer Hund (Kerberos)	Hund	Hündin (LP) Kerberos
Wölfin		Wolf	Wölfin (P)
		Katze	
Löwe		Löwe	Löwin
		Panther	
		Bär(?)	
		Pavian	
Sphinxäffin-Scham, zur Schau gestellt			

1. Die Symbole der „Selene"			2. Die Symbole der Hekate
A 301 ff	A 334 ff	F 780 ff	LSP
		Spitzmaus	
Turteltaubenblut			
		Falke	
		Geier	
		Thermuthis-Schlange	Schlange (LS) Wasserschlange (L)
Drachin		Drache	Drache (L)
			Gecko (P)?
			Kröte (P)?
		Krebs	
		Käfer	
Koralle			
			Apfel (S)
			Lorbeerzweig (L)
			Eichenlaubkranz (L)
			Mohnkopf (L)
Chamailykon			
Spindelbaum (νήθουσα)			
Knabenliebkraut (παιδέρως)			
Drachenkraut (ἄρις)			
Panssame (Πανὸς γόνος)			
Brotbissen (ψῶμος εἷς)			
			Lotosblume (S)
	Kopfbinde		Schleier (S)
			Phryg. Mütze (S)
		Gürtel	

1. Die Symbole der „Selene"			2. Die Symbole der Hekate
A 301 ff	A 334 ff	F 780 ff	L S P
	Bronzesandale		Bronze- oder Goldsandale (LP)
			Schwert (LS)
			Dolch (S)
			Messer (S)
			Lanze (S)
			Bogen (LS)
			Schild (S)
Fackel		Fackel	Fackel (LSP)
			Geissel (LP)
			Strick (S)
		Schlüssel	Schlüssel (S)
	Dreikammerschloß (κλεῖθρον τρίχωρον)		
	Eisenkreisel (ῥόμβος σιδηροῦς)		
			Tympanon (S)
	Heroldstab	Heroldstab	
	Lohender Herd (ἐσχάρα πυρουμένη)		
			Wassergefäß (L)
			Schale (S)
			Kanne (S)
			Kalathos (S)
Altes Gerät (σκεῦος παλαιόν)			
Sieb (κόσκινον)			
	Finsternis		
	Tiefe		
	Flamme		

Vorstehende Tabelle bietet 38 verschiedene Symbole der Hekate und 53 verschiedene Symbole der „Selene". Von den Hekate-Symbolen finden sich folgende 5 auch in A 301 ff, A 334 ff und F 780 ff unter den Symbolen der „Selene": Jungfrau, Pferd, Löwe (Löwin), Drache (Drachin) und Fackel; folgende 3 nur in A 334 ff als Symbole der „Selene": Schwarzblauer Hund (d. h. der Kerberos), Kopfbinde und Sandale, und folgende 6 wieder als „Selene"-Symbole nur in F 780 ff: Stier, Rind, Ziege, Hund, Schlange und Schlüssel.

Daher können wir folgende 14 Symbole der „Selene" als Symbole der Hekate betrachten: Jungfrau, Stier, Rind, Ziege, Hund, Schwarzblauer Hund (Kerberos), Pferd, Löwin, Drachin, Schlange, Kopfbinde, Sandale, Fackel und Schlüssel. Übrigens nennt der Pap. LXX 10 ff ausdrücklich als Symbole der Hekate Ereschigal (d. h. als der mit der babylon. Totengöttin Ereškigal verschmolzenen Hekate) Jungfrau, Hund, Drachin, Kopfbinde, Schlüssel, Sandale und dazu auch noch den Heroldstab, indem er sie als 'Ερεσχιγάλ, παρθένε, κύων, δράκαινα, στέμμα, κλείς, κηρυκεῖον, τῆς ταρταρούχου χρύσεον τὸ σάνδαλον anruft.

Für die „Selene" verbleiben demnach noch 39 Symbole; davon finden sich folgende 2 Symbole in A 301 ff und F 780 ff: Blitz und Wolf (Wölfin); ein Symbol in A 334 ff und F 780 ff: Heroldstab; 16 Symbole dagegen nur in A 301 ff: Stern, Sonnenstrahlfeuer, blaues Weib mit gespreizten Schenkeln, zur Schau gestellte Scham einer Sphinxäffin, Kalbinnenhaar, Kamelhuf, Turteltaubenblut, Koralle, Chamailykon, Spindelbaum, Knabenliebkraut, Drachenkraut, „Panssame", Brotbissen, altes Gerät und Sieb; weitere 6 Symbole finden wir nur in A 334 ff: Dreikammerschloß, Eisenkreisel, lohender Herd, Finsternis, Tiefe und Flamme, und endlich 14 Symbole nur in F 780 ff: Kind, Bock, Jungziege, Hirsch, Katze, Panther, Bär(?), Pavian, Spitzmaus, Falke, Geier, Krebs, Käfer und Gürtel.

Da nun in der „Selene" der Papyrusstücke A-F nachweislich eine ganze Menge verschiedener Göttinnen enthalten sind, besteht die Vermutung, daß nicht alle diese 39 Symbole der echten Selene zufallen, sondern, wie die Epiklesen, zum Teile namentlich der Hekate eignen, die die hervorstechendste Komponente der „Selene" bildet. Das gilt, glaube ich, von folgenden 12 Symbolen: Blitz in A 302, denn oben läßt Lukian die Hekate unter Donnerschlag und Erdbeben erscheinen, wie sich das ja an sich für eine Gespenstergöttin geziemt, nicht aber für die freundliche, sanfte Selene; auch steht im ägyptischen Synkretismus (und unsere Papyri sind in Ägypten entstanden) Hekate dem Seth-Typhon nahe, der auch als Gott des Blitzes und Unwetters galt.[1]) Auch den Wolf möchte man

[1]) Vgl. Seipel, Der Typhonmythos, Greifswalder Beiträge zur Lit.- u. Stilforsch., 24 (1939); Hopfner, Plutarch I, 127/28 zu De Is. 55.

als nahen Verwandten des chthonischen Hundes und gespenstersichtiges Tier der Hekate zuweisen, die in A 276 und B 550 geradezu λυκώ und λύκαινα heißt und nach E 812 13 Wolfstatzen hatte; indes ist auf Porphyrios[1]) zu achten, der die Artemis λύκαινα und unmittelbar danach die Hekate κύων nennt. Also: Wolf Hekate oder Artemis, aber jedenfalls nicht Selene! Bezüglich des Heroldstabes in A 335 und F 786 dagegen kann kein Zweifel bestehen, daß er der Hekate zukam, und zwar als Totenbeherrscherin, die dieses Symbol offenbar mit dem Hermes Psychopompos gemeinsam hatte, mit dem sie in B 610 als Ἑρμῆς τε καὶ Ἑκάτη ὁμοῦ, ἀρσινόθηλυς ἔρνος sogar als Zwitterwesen verschweißt erscheint. Da ferner der Schlüssel als Symbol der Hekate, wieder als Hadesgöttin und Parallelfigur zu Hermes-Anubis, dem κληδοῦχος in gleicher Funktion, erwiesen ist, kann auch das Schloß in A 337 nur ihr eignen, zumal da es später als Schloß des Kerberos bezeichnet wird; das Attribut τρίχωρον aber ist jedenfalls auf Selene-Artemis-Hekate zu beziehen, die als Selene über die Luftregion, als Artemis über die Erde und als Hekate über die Unterwelt gebot, weshalb ich κλεῖθρον τρίχωρον mit „Dreiregionen-" oder „Dreikammerschloß" übersetzte. Aber auch die Finsternis und die Tiefe in A 338 können nur auf die chthonische Persephone-Kore oder Hekate bezogen werden, bei dem starken Hervortreten der Letzteren in A, aber wohl nur auf Hekate; ihr eignete vermutlich auch die unmittelbar danach genannte Flamme, in deren Gestalt Hekate plötzlich aus der finsteren Tiefe des Hades oder sogar des Tartaros hervorbrach. Ebenso erscheint sie ja bei Aristophanes[2]) dem Dionysos in der Unterwelt in der Gestalt des Gespenstes Empusa abwechselnd als Stier, Maulesel, Weib und Hündin, wobei aber „ihr Gesicht ganz von Feuer sprüht", wie ja die Nachtgespenster überhaupt Feuer hauchten oder aus ihren Augen lohen ließen.[3]) Wer aber ist „das blaue Weib mit gespreizten Schenkeln"? Zu der blauen Farbe ist zunächst auf E 862 zu verweisen, wo nur Hekate mit der „durch Drachenschuppen blauen Frau" gemeint sein kann, und auf E 804, wo es, wieder nur von der Hekate, heißt, daß gerade „ihr Unterleib (νηδύς) mit Schlangenschuppen bedeckt sei" (φολίσι πεπυκασμένη ἑρπυστήρων), denn als Unterweltsgespenst muß Hekate ebenso schwarz oder schwarzblau sein wie der Höllenhund Kerberos, der κύων κυάνεος in A 337. Die zweite nähere Bestimmung dieses „Weibes", daß „sie die Schenkel spreizte" — jedenfalls um ihr Genitale zu zeigen —, bezieht sich m. E. auf die Baubo, die in D 715 und G 895 angerufen wird und nach der orph. Kathodos der Persephone[4])

ἀνεσύρετο, δεῖξε δὲ πάντα
σώματος οὐδὲ πρέποντα τύπον.

---

[1]) De abst. IV, 15. — [2]) Ran. 293: πυρὶ γοῦν λάμπεται ἅπαν τὸ πρόσωπον. — [3]) Gruppe, Mytholog. 849, 4; 850. — [4]) Frgt. 52 Kern bei Clemens Alex., Protrept. II 20, 1 ff; Euseb., Praep. evang. II 3, 30 ff.

Das gibt Arnobius[1]) durch die Worte „retegit se ipsam atque omnia illa pudoris loca revelatis monstrat inguinibus" wieder, worauf er den Vers so übersetzt:

„vestem contraxit ab imo
obiecit oculis formatas inguinibus res".

Gregor v. Nazianz[2]) aber bietet diesen Vers in folgender Fassung: δοιοὺς ἀνεσύρετο μηρούς, was Nonnos Abbas durch ἐπαιρομένη τοὺς ἑαυτῆς μηροὺς ἀνεσύρετο paraphrasiert und was noch genauer zu dem Ausdruck σῶμα διεσκελισμένον in unserer Papyrusstelle paßt. Dazu gehört aber auch noch das unmittelbar darauf Gesagte, „die Scham einer schwarzen Sphinxäffin, zur Schau gestellt (θεωρουμένη)",[3]) als Apposition. Baubo erscheint demnach als schwarz (μέλαινα) wie unmittelbar vorher als blauschwarz (κυανέα), dazu aber auch noch als Äffin (σφίγξ), da, wie wir noch sehen werden, der Affe Symboltier der (ägyptischen) Selene war, die mit der Hekate—Baubo verschmolz und nach unserem Zauberpapyrus B 594 ff und C 655 ff sogar ein Paviansjunges gebar. Ferner nennt A 303 „ein altes Gerät, das Sieb", als Symbol der „Selene". Nur auf das Sieb allein bezieht Ganschinietz[4]) den Passus und verweist darauf, daß man für eine primitive ländliche Divinationsart, die Siebwahrsagung (κοσκινομαντεία),[5]) in späterer Zeit regelmäßig ein Sieb wählte, „das eine Tradition hinter sich hatte", ein sog. Erbsieb, wodurch παλαιὸν gerechtfertigt wäre. Besonders wichtig aber ist eine Inschrift aus Magnesia am Mäander,[6]) wo drei Mänaden Baubo, Kosko und Thettale genannt werden, die den Leuten „Orgien, (treffliche) Bräuche und Thiasoi des Bakchos verliehen"; Dieterich sah in der Kosko eine Koskinomantis und brachte sie auch schon mit unserer Papyrusstelle in Verbindung, und zwar mit Hekate als Zaubergöttin. Das ist gewiß begründet, ich möchte aber in der Kosko die eponyme, mythische Begründerin der Koskinomanteia sehen. Besonders bedeutungsvoll an der Inschrift ist aber doch wohl, daß die erste „Mänade" Baubo heißt, also als die wesensverwandte Gestalt der Hekate in D 715 und G 895 aufgefaßt ist. Will man aber σκεῦος παλαιὸν von κόσκινον trennen, so könnte man unter dem „alten Gerät" vielleicht den δοχεύς, den Behälter, verstehen, aus dem Hekate zu weissagen pflegte[7]) und der sicherlich ebenso wie das Sieb „seine Tradition hinter sich haben mußte". Zu Hekate als Zaubergöttin paßt aber auch der Eisenkreisel in A 336 vorzüglich, der in seiner Verwendung offenbar mit den Iynges genannten, um ihre Achse vertikal rotierenden Bronzerädern identisch war; gerade Hekate aber rühmt die dämonenbannende Kraft dieser In-

[1]) Adv. nat. V 25, p. 217 K. — [2]) Orat. in Julian. I, 141, frgt. 290 Abel. — [3]) Wessely schlug πηρουμένη, Eitrem, Nord. Tidskr. 4, X 114, τορουμένη vor. — [4]) RE XI, 1482. — [5]) Vgl. z. B. Theocrit III, 31 mit Schol., Philostrat., Vit. Apollon VI. 11, und überhaupt Hopfner, OZ II, 309 ff. — [6]) Mitteil. des athen. Institut.. 15, 1890, 330, und dazu Dieterich, Abraxas 148, 2. — [7]) Euseb., Praep. evang., III., 16, 2.

strumente.[1]) Den Zauberkreisel selbst bezeichnet übrigens Psellos[2]) ausdrücklich als „Hekatekreisel“ (στρόφαλος Ἑκατικός). Also werden wir das alte Gerät, das Sieb und den Kreisel nicht der Selene, sondern der Hekate zuweisen müssen.

Demnach bleiben noch 27 Symbole der „Selene“ zu betrachten übrig: Der Stern in A 302 erscheint zwar gewöhnlich als Symbol des Sonnengestirns, doch führte Selene ursprünglich den Beinamen Ἀστερίη;[3]) da ferner in B 559 mit der ἀστροδία oder ἀστροχίτων[4]) nur Selene gemeint sein kann, werden wir dieses Symbol der echten Selene zuteilen. Dasselbe gilt, glaube ich, vom Sonnenstrahlfeuer in A 307/08, da man ja das Licht des Mondes nur als Ableger des Sonnenlichtes auffaßte, sodaß das Feuer des Mondes tatsächlich auf die ἡλιωτὶς βολή, das „Sonnengeschoß“, zurückging; nennt doch der Zauberer in A 265 die Mene (Selene) geradezu ἡλιωτίδος τροφοῦ χρῄζουσα, d. h. daß sie der Sonne als ihrer Ernährerin bedürfe. Die Kopfbinde in A 336 möchte man mit Rücksicht auf das Beiwort der Hekate im homer. Hymnos V, 25, λιπαροκρήδεμνος auf die Hekate beziehen, doch sind andererseits Kopfbinden auch für andere Göttinnen so gewöhnlich, daß es besser ist, auch dieses Symbol der Selene zu belassen. Der Gürtel in F 786 bedeutete sicher die Jungfräulichkeit seiner Trägerin, diese aber eignet in unserem Papyrus, wie sich noch zeigen wird, in allererster Linie der Selene-Artemis, obwohl beide Göttinnen bekanntlich ursprünglich nicht jungfräulich waren. Sehr sonderbar mutet das Symbol „Brotbissen“ (ψῶμος) in A 305, besonders mit dem Attribut „ein einziger“ (εἷς) an. Vielleicht darf auf Hesychios[5]) verwiesen werden, der berichtet, man habe speziell der Hekate „Brote (ἄρτους) und manches andere“ allmonatlich als Opferspende hingelegt; ferner erzählt Suidas[6]), daß eine kleine Insel bei Delos, die Hekate-Insel (Ἑκατικὴ νῆσος), auch Ψα(μ)μίτη genannt wurde, weil man dort die Hekate τοῖς ψα(μ)μίτοις verehrte, ψά(μ)μιτον aber sei ψαιστῶν τις ἰδέα, also eine bestimmte Art von Gerstenbrot oder Gerstenkuchen gewesen. Zu dem Symbol „Herd“ (ἐσχάρα) erinnert mich K. Preisendanz brieflich daran, daß der Herd ein altes Sexualsymbol ist; ἐσχάρα bedeutete ursprünglich den unteren, „weiblichen“ Teil des alten, primitiven Feuerbohrgerätes, dann (oft belegbar) die weibliche Scham. Da nun gerade an Hekate in unseren Papyrusstellen das Sexuelle stark betont wird — wie sich noch zeigen wird — erscheint mir Preisendanz's Deutung des Symbols nur auf Hekate zu passen, wobei das Beiwort „lohend“ (feurig, πυρουμένη) auf die gesteigerte Libido hinweisen würde, die unsere Texte der Hekate zuteilen. Dagegen kann ich keine der hier in Betracht kommenden Göttinnen für den „Kamelhuf“ (ὄνυξ καμήλου) in A 305 namhaft machen, da das Dromedar weder in der grie-

[1]) Nikephoros Gregoras, Schol. 540; Vgl. Hopfner, OZ I, § 602. — [2]) De orac. chald. 1133, vgl. OZ I. § 602, p. 153. — [3]) Roscher, Selene 137, Anm. 588. — [4]) Der Pap. hat αστροχια. — [5]) S. v. Ἑκάτην. — [6]) S. v. Ἑκάτης νῆσος.

chischen noch ägyptischen Religion und Mythologie eine Rolle spielt. Vielleicht aber handelt es sich gar nicht um einen wirklichen Kamelhuf, sondern um eine Zauberpflanze mit dem bloßen Decknamen „Kamelhuf“. Doch darüber erst später!

Nun die Symbol-Tiere. In ihnen hat man die „Mondstationen‘, der Selene sehen wollen, also diese ganze Partie astral aufgefaßt. Ich glaube indes, daß es sich hier nicht um Sternbildernamen, sondern um wirkliche Tiere handelt, und zwar Tiere, die nach ägyptischer Anschauung zum Monde und anderen ägyptischen Gottheiten in Beziehungen standen. Zu diesen Symboltieren bieten übrigens die Opferanweisungen in B 442 ff, C 643 ff, 681 ff, D 708 ff und E 874 ff wichtige Fingerzeige. Aus B 456 und C 688 erfahren wir nämlich, daß es sich bei dem Käfer um einen κάνθαρος σεληνιακὸς handelte, also um einen sog. „Mondkäfer“, und aus B 590, 597 und C 660 bei dem Falken um einen ἱέραξ πελαγοδρόμος, bezw. πελάγιος, d. h. um einen sog. Meer- oder Seefalken. Weiter erfahren wir aus B 457 und C 687, daß umgekehrt mit dem Krebs ein καρκίνος ποτάμιος, also ein Fluß- und kein Seekrebs gemeint ist, und endlich aus B 458, C 644, 685/86 und D 709/10, daß das hier genannte Symboltier keine beliebige Ziege war, sondern eine αἴξ ποικίλη παρθένος, also eine gefleckte, noch nicht belegte Jungziege oder χίμαιρα, wie F 782 dieses Symboltier nennt. Parallel dazu wird auch bezüglich des Rindes als Symbol der „Selene“ in A 306/07 mit βοὸς θρὶξ παρθένου wieder die „Jungfräulichkeit“ betont, die ebendort in Z. 302 und in F 785 in der menschlichen Jungfrau (κόρη, bezw. παρθένος) ihren schärfsten Ausdruck findet und wohl auch im Symbol „Kind“ (παῖς) in der prägnanten Bedeutung „unschuldiges“ Kind als Charakteristikum mitgemeint ist.

Beim Käfer ist das Attribut σεληνιακὸς von besonderer Bedeutung, da der Käfer (Skarabäus) sonst immer nur das Symbol und Inkorporationstier des ägyptischen Sonnengottes Rê, auch des Osiris war,[1]) doch bezeugt Horapollo[2]) neben diesem Sonnenskarabäus eine als μονόκερως und ἰβιόμορφος bezeichnete Gattung, „von der sie (die Ägypter) glaubten, daß sie dem Hermes Thoth (d. h. dem ägypt. Mondgotte) eigne wie der Ibis“. Sbordone[3]) sieht in diesem Mondkäfer die Copris lunaris. Hier zeigt sich in unseren Symbollisten zum ersten Male der Einfluß der ägyptischen Religion, oder besser gesagt, der ägyptisch-griechischen Mischreligion der Spätzeit. Zweifellos ist also dieses Symboltier der echten Selene zuzuteilen, ebenso die Kalbin (βοῦς παρθένος) in A 309, da die Kuh der Selene (Artemis) eignete.[4]) Die Ziege war Symbol der Mondgöttinnen überhaupt[5]) und könnte so zwischen Selene, Artemis und Hekate strittig sein, aber die Hekate muß gerade in E 875 außer mit einem hörnertragenden

---

[1]) Vgl. Hopfner, Font. 73, 597, 171, 467/68, 370, 192, 472 und 257, 418. — [2]) I, 10; Font. p. 579. — [3]) Horapollo, p. 25 Anm. — [4]) Roscher, Selene, 30, 31, 34, 37, 176, 178 f, 165, bzw. 32, 103. — [5]) Ders., a. a. O., 43 Anm. 172/73, 105.

Jungfrauenkopf auch mit einem Ziegenkopfe dargestellt werden, und die ständige Hervorhebung ihres Geflecktseins setzt diese Ziege in Beziehung zu Seth-Typhon,[1]) was wieder auf die bösartige, gespenstische Hekate und nicht auf Artemis oder Selene hinweist.

Dasselbe gilt von dem Meerfalken,[2]) der eben durch das Attribut πελάγιος nach ägyptischer Anschauung wie alle Meertiere in die Sphäre des Seth-Typhon gerückt wird, dem als Gott des Abscheulichen, Bösen und Gefährlichen das Meer eignete. Sonst war der Falke nur den Sonnengöttern heilig. Auch der Krebs ist jedenfalls der Hekate zuzuteilen, denn nach Macrobius[3]) mußten die präexistenten Seelen durch das Sternbild des Krebses auf die Erde hinabsteigen, um hier in Menschenleiber einzugehen und so als Menschen geboren zu werden; dadurch aber gerieten die Seelen unter das Joch der Ananke,[4]) als deren Herrin Hekate namentlich in den Zauberpapyri erscheint.

Der Hirsch und die Spitzmaus eigneten der Artemis und der Selene, bzw. der Selene allein: für die Spitzmaus betont das Jamblichus,[5]) der zugleich nach ägyptischer Lehre den Pavian (Kynokephalos) nennt, das heilige Tier des Mondgottes Thoth.[6]) Ihn weist auch Artemidor[7]) ausdrücklich der Selene zu. Und auch den Geier bezeichnet Porphyrios[8]) mit Recht als Tier der Selene von Eileithyiaspolis, d. h. der Nechbejet, die als Geier abgebildet zu werden pflegt;[9]) daher ist der Vogel der Selene-Eileithyia zuzuteilen. Ferner eignete die Katze (αἴλουρος) der Bastet von Bubastis im Delta, in der die Griechen ihre Artemis zu sehen pflegten;[10]) auch berichtet Plutarch,[11]) daß die Ägypter das Tier zum Monde in Beziehungen setzten. Demnach zeigt sich die Katze in unserer Symbolliste als Tier der Selene-Artemis-Eileithyia. Auf Artemis ist ferner auch der Bär zu beziehen, der nach Wecklein[12]) in Arkadien und in Brauron in Attika als der Mond galt. Der Grund für die Verbindung der Selene-Artemis-Eileithyia mit dem Bären kann in der antiken Meinung liegen, daß die Bärin formlose Junge werfe und ihnen erst nach dem Wurfe durch Belecken ihre Gestalt gebe, wie auch der Mond als jener Planet galt, der die Ausgestaltung nicht nur des Embryo und Fötus, sondern auch des bereits geborenen Kindes während seiner ersten Lebenswochen und = Jahre bedingte.[13]) Deshalb verwandelte Artemis die schwanger gewordene Kallisto gerade in eine Bärin, auch wurde diese Kallisto dann eine Parallelfigur der Artemis-Eileithyia selbst. Übrigens ist ἄρκτος in unserer Symbolliste nur Konjektur! Bezüglich der Turteltaube vermag ich nichts anzu-

---

[1]) Vgl. den 2. Festkalender v. Edfu, p. 9 Brugsch, u. Hopfner, Plutarch I, p. 164. — [2]) Nur Ps.-Kallisthenes, Vit. Alex., I, 8, Font., p. 404, erwähnt ihn, und zwar lediglich als Produkt der Zauberei. — [3]) In Somn. Scip., 1, 12, 2. — [4]) Vgl. Hopfner, OZ I, § 296. — [5]) De myst., V 8, Font. 498. — [6]) Vgl. Hopfner, Tierkult 26 ff. — [7]) Onirokrit. 104, 14 H. — [8]) Euseb. Praep. evang., II 12, 3; Font. 471. — [9]) Erman, Rel. 32. — [10]) Vgl. Hopfner, Tierkult 42. — [11]) De Is. 36. — [12]) Ausgabe d. Iphig. Taur., Einleitg. 2 ff, vgl. Roscher, Selene 146, Anm. 629. — [13]) Vgl. z. B. Anthol. Gr., App. III 240.

geben, was sie zur Selene oder zu den ihr verwandten Göttinnen in Beziehung setzen könnte, da dieser Vogel immer nur als heiliges Tier und Symbol der Ištar-Astarte-Atargatis-Derketo-Aphrodite auftritt. Dagegen war wegen des Namensanklanges die Ringeltaube Phatta ein Symbol der Persephatta, d. h. der Persephone.[1])

Der Bock (τράγος) könnte in die Liste als Männchen der Ziege (τράγαινα) hineingekommen sein, auf der Selene reitend gedacht und dargestellt wurde,[2]) doch heißt das Reittier der Mondgöttin immer αἴξ, nicht τράγαινα. Auf dem τράγος dagegen ritt Aphrodite, die deshalb auch Ἐπιτραγία hieß.[3]) Die Koralle galt als blitzabwehrend[4]) und hatte im Zauber Bedeutung;[5]) so ist sie vielleicht der Hekate als Gewitter- und Unwettergöttin zuzuteilen. Sonst erscheint sie auch als „Haar der Isis".[6])

In A 307/09 folgen als Symbole der „Selene" noch Πανὸς γόνος, χαμαίλυκον, νήθουσα, παιδέρως und ἄρις. Davon ist das Chamailykon offenbar die Pflanze χαμαίλυκος, die Dioskurides[7]) erwähnt und für die er als andern Namen ἱεροβοτάνη, d. h. „die heilige Pflanze", angibt.[8]) Der Paideros war ebenfalls eine Pflanze, deren Blüten zu Kränzen verwendet wurden,[9]) nach Plinius[10]) aber nannten die Griechen das Caerefolium so, d. h. den (abtreibenden) Kerbel. Dieser ist hier offenbar gemeint, wie das Folgende zeigen wird. Die Aris (ἄρις) endlich erscheint bei Plinius[11]) als in Ägypten heimische kleinere Abart des Aron, d. h. der Drachenwurz (δρακοντία). Wir haben hier also offensichtlich eine Liste von Symbolen der „Selene" aus dem Pflanzenreiche vor uns, wie vorher eine solche aus dem Tierreiche. Denn ein tüchtiger Zauberer mußte die Symbole der Gottheiten womöglich aus allen drei Naturreichen kennen, wie er z. B. im Pap. III, Z. 187 ff, für jede der 12 Tagesstunden genau angibt, was der Sonnengott in jeder dieser Stunden als seine Symbole im Tier-, Pflanzen- und Mineralreiche erschafft, und der Magier auch im demot. magischen Pap.[12]) hinsichtlich des Mondgottes Chons wenigstens sagt: „Dein Baum ist der Weinstock und eine Persea, deine Pflanze ist die Amons-Pflanze, dein Vogel des Himmels ist ein Reiher, und dein Fisch der Tiefe ist ein schwarzer Lebesfisch." Demzufolge hat schon Preisendanz[13]) das Symbol Nethusa in A 308 als die Pflanze „Spindelbaum" aufgefaßt. Ich glaube aber, daß auch Πανὸς γόνος (Panssame) eine Pflanze bedeutet und der Zauberer hier mit Rücksicht auf das in B 600 und C 662/63 über Pan und Selene Gesagte einen Decknamen gebrauchte, wie solche der

---

[1]) Porphyr, De abst. IV 16. — [2]) Vgl. z. b. Hesych., s. v. Οὐρανία αἴξ u. Roscher, Selene 105/06. — [3]) Gruppe, Mythol. II, 1354. — [4]) Orph. Lith. 604. — [5]) Geopon. XV 31. — [6]) Vgl. z. B. Agatharchides, Phot., Biblioth., p. 457 b 15 ff u. Juba bei Plinius, Hist. nat. XIII, 52; Font. 81, bzw. 167. — [7]) 466. — [8]) Chamailykon ist nicht mit der Chamaileuke oder Chamaipeuke zu verwechseln (Vgl. Geopon. II, 5, 4, u. Plinius XXVI), wie der Huflattich hieß. — [9]) Dioskur., Galen. — [10]) XIX 170. — [11]) XXIV 16, 151. — [12]) Col. IX 4 ff edd. Griffith-Thompson. — [13]) Pap. Gr. mag. I, p. 145.

Pap. XII[1]) folgendermaßen verzeichnet: „γόνος Ἑρμοῦ· ἄνηθον (Dill), γόνος Ἡλίου· ἐλλέβορος λευκός (weiße Nieswurz), γόνος Ἡρακλέους· εὔζωμον (wilde Rauke, eruca), γόνος Ἡφαίστου· κόνυζα (Berufskraut), γόνος Ἄμμωνος· κρινάνθεμον (Hauslaub) und γόνος Ἄρεως· τρίφυλλον (Asphaltklee)." Vielleicht sind aber auch schon die Symbole „Kalbinnenhaar" und „Kamelhuf" solche Pflanzendecknamen, denn der Pap. XII zählt auch auf: τρίχες κυνοκεφάλου, οὐρὰ χοιρίου, τρίχες λέοντος und καρδία ἱέρακος für Dillsame, Skorpionsschwanz-Pflanze, Byniszunge und Beifußherz. Die vier Pflanzen Chamailykon, Paideros, Nethusa und Aris müssen natürlich zu den hier in Betracht kommenden Göttinnen in symbolisch-sympathischen, bzw. aber anthipathischen Beziehungen gestanden haben. Und daß das Chamailykon eine „hieratische" Pflanze war, beweist schon ihr anderer Name „Heilige Pflanze". Von der Paideros-Pflanze berichtet nun Dioskurides,[2]) daß sie fruchtabtreibend wirkte, und bezüglich der Aris weiß Plinius,[3]) daß „contacto genitali cuiusque feminini sexus animal in perniciem agitur", während Dioskurides[4]) das verwandte Aron als heftig wirkendes Abortivmittel verzeichnet, was Plinius an anderer Stelle[5]) wiederholt; das Aron, bzw. die Aris, das kleine Aron, ist jedenfalls mit der δρακοντία μεγάλη, bzw. mit der δρακοντίς, d. h. mit der „Drachenwurz", identisch, die bei Plinius[6]) als „dracunculus" erscheint. Nach Dioskurides[7]) tötete schon der bloße Geruch des großen Drachenkrautes den Embryo im ersten Stadium der Schwangerschaft, ebenso dreißig Fruchtkörner in Essigwasser genommen, und dasselbe gelte von der kleinen Drachenwurz, d. h. von dem „dracunculus" oder der δρακοντία — δρακοντίς, ja sogar schon von dem Geruch ihrer Blüte, selbst wenn diese schon welk geworden war! Da also die Paiderospflanze und die Aris der Schwangerschaft und der keimenden Leibesfrucht schädlich waren, glaube ich, diese Symbolpflanzen der Hekate zuteilen zu müssen, die in der Gleichung Selene-Artemis-Hekate, ihrem bösartig-schädlichen Charakter entsprechend, als menschenfeindliche Komponente auch in diesem Punkte erscheint. Als solche erweisen die Hekate aber auch

die Opfer an Selene

in unseren Papyrusabschnitten, mit denen wir uns jetzt zu befassen haben. Sie zerfallen in zwei Gruppen, in solche, die der Selene sympathische, und in solche, die ihr antipathische Substanzen enthalten. Dabei ist mit der Selene diesmal die echte Selene, also die himmlische Mondgöttin Selene-Artemis-Eileithyia gemeint unter Ausschluß der chthonischen Hekate.

Beide Opferarten bringt der Zauberer selbst nur in C 641 ff dar, und zwar das der Mondgöttin sympathische Opfer, das „wohltuende Opfer"

[1]) Col. 12, Z. 18 ff, II, p. 83/85 Pr. — [2]) IV 114 (116), sie heißt hier Myrris. — [3]) XXIV 16, 151. — [4]) II 197. — [5]) XXIV 143. — [6]) XXIV 140. — [7]) II 195, 196.

(ἐπίθυμα τὸ ἀγαθοποιόν), in Z. 677 ff am 1. und 2. Tage der Praktik, eines Liebeszaubers. Dieses Opfer besteht nur aus pflanzlichen Bestandteilen, die zusammen zu zerstoßen, mit mendesischem Wein und Honig anzusetzen und woraus bohnenartige Pillen zu machen waren, die dann beim Opfer selbst zu verdampfen sind, auf daß der aufsteigende Rauch die Göttin herbeilocke und dem Zauberer günstig stimme.

Dann aber hatte der Zauberer auf Wachholderholz Styraxharz aus Kreta darzubringen und dabei die Begehrte zu verleumden, daß sie der Mondgöttin ein dieser verhaßtes Opfer (ἐχθρόν τι θυμίασμα)[1]) darbringe und von ihr allerlei Scheußlichkeiten erzähle. Dadurch sollte der Zorn der Göttin erregt und auf die Begehrte gelenkt werden, denn am Schlusse seiner Verleumdung (διαβολή)[2]) spricht der Zauberer zur Mondgöttin:[3]) „Du aber, Herrscherin Aktiophis, alleinige Gebieterin, Selene, du Schicksal (Tyche) von Göttern und Menschen, Nebutosualeth etc., lege der N. N. (d. h. der Begehrten), der Frevelhaften, bittere Strafen auf, die ich dir nochmals als dir feindlich überführen werde (jetzt sage, was dir beliebt, in gewöhnlicher Rede.)[4]) Denn sonst wird sie noch durch ihr Gebet erzwingen, daß sogar die Felsen bersten!" Wenn jetzt die Selene die Begehrte dem Zauberer nicht zur „Bestrafung", d. h. zum sexuellen Verkehr, zutrieb, hatte er am 3. Tage (τῇ τριταίᾳ) selbst das Zwangsopfer (ἐπίθυμα τὸ ἀναγκαστικόν)[5]) vorzunehmen, das wieder aus der Selene antipathischen Substanzen[6]) bestand, die sich aber zum größten Teile mit denen decken, die die Begehrte angeblich in ihrem der Göttin verhaßten Opfer dargebracht hatte.

Parallel dazu enthält auch ein anderes Papyrusrezept, „das Gebet an Selene, bei jeder Praktik verwertbar" (εὐχὴ πρὸς Σελήνην ἐπὶ πάσης πράξεως), in F. 785 ff ein „Opfer für gute Wirkungen" (ἐπίθυμα ἐπὶ τῶν ἀγαθοποιῶν) und ein „Opfer für schädigende Wirkungen" (ἐπίθυμα ἐπὶ τῶν κακοποιῶν), wobei das erste Opfer wieder nur pflanzliche Bestandteile enthält, die der Selene sympathisch waren.

Dagegen enthalten D 708/10 („ein anderer Zubringungszauber", ἄλλη ἀγωγή) und B 442 ff, der (dritte) Zubringungszauber (ἀγωγή), nur das der Selene antipathische Opfer; in diesen beiden Praktiken bringt der Zauberer selbst dieses Opfer dar, wobei er in B die Begehrte verleumdet, sie habe von der Göttin Abscheuliches erzählt. Erfüllt daraufhin die Göttin die Forderung des Zauberers nicht, so hat er mit Z. 565 ff das Zwangsgebet, den ἐπάναγκος λόγος, zu sprechen, in dem er nicht nur die Begehrte beschuldigt, daß sie von der Göttin Greueltaten erzählte, sondern daß sie auch ein ihr antipathisches Opfer darbringe.

---

[1]) Zu beachten ist der singuläre Ausdruck θυμίασμα statt θυμίαμα, aus dem die Göttin μίασμα, d. h. „Besudelun", heraushören sollte! — [2]) Vgl. S. Eitrem, Symb. Osloens. 2 (1924) 43 ff. — [3]) Z. 665 ff. — [4]) Das sonstige Verleumdungsgebet ist nämlich in jamb. Trimetern abgefaßt, was sie Frevles gegen die Göttin spricht! — [5]) Vgl. Hopfner, OZ I, § 422 ff. — [6]) Z. 684 ff.

Sowohl diese sympathischen als auch die antipathischen Opfer stimmen in allen Versionen wenigstens teilweise miteinander überein, wie folgende Übersichten zeigen:

1. Die der Selene sympathischen, Gutes stiftenden Opfer:

C 677 ff	E 873 ff
Bester Weihrauch (λίβανος ἄτμητος)	Weihrauch (λίβανος)
Lorbeer (δάφνη)	
Myrrhe (μυρσίνη)	Myrrhe (ζμύρνη)
ein Kern (πυρήν)	ein Kern (πυρήν)
Eine getrocknete Beere von wildem Wein (σταφὶς ἀγρία)	
Bethel (μαλάβαθρον)	
Kostoswurzel (κόστος)	
	Styraxharz (στύραξ)
	Gelber Salbei (σφάγνος)

2. Die der Selene antipathischen, Übles stiftenden Opfer,

bzw. die sie herbeizwingenden Opfer, die der Zauberer entweder selbst tatsächlich darbringt (a) oder von denen er nur erzählt, daß sie die Begehrte darbringe (b):

Diese Opfer enthalten:

A) Menschliche Ingredienzien:

Das Blutwasser, bzw. die sog. Usia einer toten, bzw. zu jung gestorbenen Jungfrau[1]); den Embryo eines Weibes[2]) und das Herz eines zu jung Verstorbenen[3]) oder eines Kindes.[4])

B. Tiere und tierische Ingredienzien:

Den Talg oder die Usia einer gefleckten jungfräulichen, bzw. nur gefleckten Ziege,[5]) bzw. den Talg, das Blut und den „Unflat" (μύσαγμα) einer gefleckten Ziege.[6]) Den Talg einer krepierten Hirschkuh,[7]) bzw. Hirschhorn.[8]) Den Kot, bzw. das Blut oder die Usia eines Pavians.[9]) Eine

[1]) B 576/77, C 645/46, E 876/77; B 576/77 (b), C 645/46 (b); E 876/77 (a). — [2]) B 579 (b). — [3]) B 577/78 (b). — [4]) C 646 (b). — [5]) B 458 (a), D 709/10 (a), E 875/76 (a). — [6]) B 575/76 (b), C 644 (b). — [7]) B 581 (b). — [8]) C 647/48. — [9]) B 458/59 (a), C 651/52 (b), C 686/87(a).

Spitzmaus, die in Quellwasser ertränkt, bzw. geschlachtet wurde,[1]) oder den Kot dieses Tieres.[2]) Einen Geier[3]) und einen Meerfalken.[4]) Zwei Eier, bzw. nur ein Ei eines jungen Ibis,[5]) mit dem Zusatz: „Was nicht geschehen darf!"[6]) Einen Flußkrebs,[7]) bzw. seine Scheren.[8]) Zwei Mondkäfer, die in Flußwasser zu ertränken waren,[9]) bzw. nur einen vollkommenen Mondkäfer, der geopfert werden mußte.[10]) Die Usia eines Hundes, bzw. eines krepierten Hundes[11]) oder den Embryo einer Hündin.[12])

C. Pflanzen und pflanzliche Ingredienzien:

Myrrhe[13]), einschössige Zwiebel[14]), einschössigen Knoblauch[15]), Gerstenkleie, allein[16]), bzw. mit Essig und dem Fett, Blut und Unrat der gefleckten Ziege, dem Hundeembryo, dem Blutwasser der Jungfrau und dem Kinderherzen[17]), oder Gerstenkleie nur mit Essig;[18]) Weizenkleie mit denselben menschlichen und tierischen Ingredienzien[19]), saueren Abfall[20]), Storaxharz[21]), Safran[22]), italisches Kyperngras[23]), besten Weihrauch[24]), einschössigen, bei Sonnenaufgang gehobenen Beifuß,[25]) äthiopischen Kümmel[26]), Feigenmehl[27]), Meerzwiebel[28]), gelben Salbei[29]), Rosen[30]), einen Kern[31]) und dunklen Lorbeer.[32])

D. Mineralien:

Salzkörner[33]), bzw. Salz.[34])

Alle in C 685 ff (a) genannten Ingredienzien müssen mit Essig angesetzt werden[35]) und alles in C 645 ff (b) Genannte muß man auf einem Altar mit Wachholderholz verbrennen.[36]) Die fein zerriebenen Ingredienzien in B 467 ff sind in einer Bleibüchse zu verwahren.[37])

Vergleichen wir zunächst die sympatischen und antipathischen Opfer für Selene miteinander, so zeigt es sich, daß in beiden der (beste) Weihrauch, die Myrrhe, der Kern, das Styraxharz und der gelbe Salbei vorkommen; auch der Lorbeer ist beiden Opferarten gemeinsam, doch bekommt er im antipathischen Opfer das kennzeichnende Attribut ἄτεφρος, „dunkel", wodurch er als der hellen, lichten Göttin zuwider charakterisiert wird.

[1]) B 455/56 (a), B 591/92 (b). — [2]) C 651 (b). — [3]) B 590/91 (b). — [4]) B 590 (a). — [5]) B 587 (b), C 652/53 (b), B 459 (a), B 587 (b), C 687 (a), 652/53 (b). — [6]) B 587 (b), C 652/53 (b). — [7]) B 475 (a), C 687 (a). — [8]) B 583 (b), C 694 (b). — [9]) B 456 (a). — [10]) C 688 (a). — [11]) C 289 (a), E 875 (a), B 578 (b). — [12]) C 645 (b). — [13]) B 460 (a), 582 (b). — [14]) B 486 (a), B 584/85 (b), C 650 (b). — [15]) B 585 (b). 651 (b), C 690 (a). — [16]) B 583 (b). — [17]) B 648 (a). — [18]) C 647 (b), — [19]) B 579/80 (b). — [20]) B 580 (b): λύματα ὀξυόεντα. — [21]) B 459/60 (a). — [22]) B 460 (a). — [23]) B 460/61: κύπερις Ἰταλική. — [24]) B 461 (a): λίβανος ἄτμητος. — [25]) C 688/89 (a): ἀρτεμισία. — [26]) D 700 (a). — [27]) B 585/86 (b): σύκων ἄλφιτον, so der Pap., Preisendanz, III, p. 40, v. 9: σῦκον, ἄλφιτον. — [28]) B 582 (b), C 648: σχῖνος. — [29]) B 584 (b), C 650 (b). — [30]) B 584 (b), C 650 (b). — [31]) B 584 (b). C 650 (b). — [32]) B 582/83 (b), C 648/49 (b). — [33]) C 647 (b). — [34]) B 581 (b). — [35]) C 690 (a): ἀναλάμβανε ὄξει. — [36]) C 645 (b): ξύλοις ἀρκευθίνοις. — [37]) εἰς πυξίδα μολιβῆν.

In den antipathischen Opfern für Selene kommen Tiere und Tierbestandteile vor, die wir in den Symbollisten als Symboltiere kennen gelernt haben, und zwar die gefleckte (Jung-)Ziege, der Hirsch (die Hirschkuh), der Pavian, die Spitzmaus, der Geier, der Meerfalke, der Krebs und die Mondkäfer. Davon haben wir oben (S. 185/86) die gefleckte Ziege, den Meerfalken und den Krebs als Symbole der Hekate, die übrigen Tiere als Symbole der Selene-Artemis-Eileithyia kennen gelernt. Demnach werden der Selene in den ihr antipathischen Opfern sowohl Symboltiere, die ihr selbst eigneten, als auch Symboltiere der Hekate dargebracht. Daß letztere der Selene in unseren Papyrusabschnitten A-F antipathisch sein mußten, wird dadurch erwiesen, was die Begehrte von der Hekate als einer dieser echten Selene entgegenarbeitenden Göttin gesagt haben soll. Dazu kommt noch, daß nach ägyptischem Glauben die gefleckte Ziege und der Meerfalke dem Seth-Typhon eigneten, die deshalb der Mondgöttin Selene, die in der Spätzeit der Isis gleichgesetzt wurde, äußerst zuwider sein mußten. Aber auch die Opferung der der Selene selbst eignenden Symbol- und zugleich heiligen Tiere mußte hier die Selene beleidigen und mit Haß erfüllen, denn unsere Papyri stammen aus Ägypten, dort aber galt es als schwerste Beleidigung der Götter, wenn man ihnen Tiere opferte, die ihnen heilig, bzw. die ihre Inkorporationstiere waren.[1]) Dadurch unterschied sich die ägyptische Auffassung gar sehr von der Auffassung der Griechen, die umgekehrt ihren Göttern gerade ihre heiligen oder Symboltiere darzubringen pflegten. Deshalb enthalten auch die beiden der Selene sympathischen Opfer in C 677 ff und E 873 ff überhaupt keine Tiere oder Tierbestandteile, ebenso wenig auch das Opfer, das der Zauberer in C 642 ff der Selene darbringt, bevor er die Begehrte zu verleumden beginnt, denn dieses Opfer besteht nur aus kretischem Lorbeer auf Wachholderholz.

Für die Tieropfer in den antipathischen Opfern ist aber auch noch Folgendes zu beachten: Von der an sich chthonisch-typhonischen (gefleckten) Jungziege (χίμαιρα) ist neben ihrer Usia, dem Talg und dem Blute auch noch das μύσαγμα, also ihr Unflat, darzubringen; hier weist schon der Ausdruck μύσαγμα auf das Frevelhafte an dieser Opfergabe für die reine Mondgöttin hin. Dasselbe gilt von dem Kot des Pavians und der Spitzmaus, ferner bezüglich des Hundes und des Hirsches, da die Usia, bezw. der Talg gerade von krepierten, aber nicht rituell geschlachteten Exemplaren dieser Tiergattungen genommen werden mußte. Für die Ziege ist es ferner wesentlich, daß sie „jungfräulich" sein muß, denn dadurch steht sie in Parallele zu der toten, bzw. der zu jung verstorbenen Jungfrau

[1]) Eine Ausnahme bildeten nur die dem Seth-Typhon geheiligten Tiere, die man mit Absicht schlachtete, um in ihnen den verhaßten Gott zu kränken, bezw. sogar „zu töten"; vgl. Hopfner, Tierkult, Register sub. „typhon. Tiere", u. Plutarch, I 222, 79/80, II. p. 140/41.

und zum Herzen des Zujungverstorbenen, bzw. des Kindes: Selene galt hier offenbar als Prototyp und Patronin der Jungfräulichkeit.

Endlich ist es auch nicht ohne Grund, warum gerade der Embryo eines Weibes, bzw. einer Hündin, und Eier des Ibis dargebracht werden sollen, welch letztere im Vogelreiche offenbar den Embryo vorstellen. Selene ist hier nämlich vor allem als Beschützerin des keimenden Lebens aufgefaßt, heißt sie doch in A 286 geradezu λοχιάς, die durch die Opferung von Embryonen und Eiern auf das schwerste gekränkt werden mußte.

Und daß das so zu verstehen ist, beweisen die der Selene antipathischen Opfergaben aus dem Pflanzenreiche, denn nicht weniger als neun davon galten als die Menstruation in Gang bringende und daher die Schwangerschaft gefährdende, bezw. als geradezu die Leibesfrucht tötende und abtreibende Mittel, nämlich der Beifuß,[1]) das Kypergras,[2]) die Rose,[3]) der Lorbeer,[4]) die Myrrhe,[5]) die Zwiebel,[6]) die Meerzwiebel,[7]) der Knoblauch[8]) und das Storaxharz.[9]) Sie stehen also in Parallele zu den abtreibenden Symbolpflanzen der Hekate, dem Knabenliebkraut und der Drachenwurz, in A 307/09. Die Myrrhe erscheint ferner im Pap. XIII, Z. 20, als die „geheime Opferpflanze" (ἀπόκρυφον θυμίαμα) der „Selene", d. h. hier der Hekate, und die Meerzwiebel (σκίλλα) wird mit dem Junghund (σκύλαξ) als Reinigungsmittel der Sühnepriester genannt,[10]) also neben einem Entsühnungsmittel, das im περισκυλακισμὸς für die Hekate und die von ihren Gespenstern Besessenen typisch war.[11]) Zwiebel und Knoblauch eigneten ferner nach ägyptischer Lehre dem Seth-Typhon, dem Todfeinde des Mondes als Hor, Osiris und Isis.[12])

Ferner ist auch noch zu beachten, daß alle in C 685 ff vorgeschriebenen, der Selene antipathischen Opferingredienzien mit Essig anzusetzen waren, denn der Essig (ὄξος) galt als dem weiblichen Geschlechte und besonders den Schwangeren feindlich,[13]) weshalb wohl auch gerade sauerer, d. h. sauer gewordener Abfall verlangt wird. Kleie (πίτυρα), Gerstenschrot oder -Mehl (ἄλφιτα) und Lorbeer opfert übrigens auch die Liebeskranke bei Theokrit[14]) ihrer Selene, die dann aber als Hekate auf dem

---

[1]) ἀρτεμισία: Dioskur., III, 117 (127), Plin., XXVI 159. — [2]) κύπειρος: Galen, tom. XII, p. 47 K, Dioskur., I, 4, auch das Kyperkr ut. — [3]) ῥόδον: Plin. XXV 40, Ps.-Apuleius, Herbar. 83, 2, auch das Rosenöl. — [4]) δάφνη: Plin. XXIII, 158. — [5]) ζμύρνη: Paul. Aegin. VII, 3, tom. II, p. 244, 261 H., Dioskur. I, 77, IV 92 (94), Plin. XXII, 35, Galen, tom. XXII, p. 127 K. — [6]) κρόμμυον: Dioskur. II, 180, Plin. XXIII, 62. — [7]) σχῖνος: Gal n., De simplic. medicam. temper. VIII, 18, 49, tom. XII, p. 131/32. — [8]) σκόροδον: Dioskur. I, 181, 111, 115. — [9]) στύραξ: Diosk. I, 79, Paulus Aegin., p. 263, Plin. XXIV, 24, vgl. XII 124, Galen., tom. XII, p. 131/32. — [10]) Theophrast, Charact. XVI 13. — [11]) Vgl. Rohde, Psyche 363. — [12]) Vgl. Hopfner, OZ I, § 208, 516, 532, 664, Plutarch I, 71/72, II, 7, 75/77. — [13]) Vgl. Hopfner, Sexualleben d. Griech. u. Römer III. — [14]) Id. II, 1, 18, 23, 33.

Dreiwege erscheint. Beim *Salze* und den Salzkörnern ist jedenfalls wieder ihre typhonische Bedeutung[1]) für ihre Verwendung als der Selene zuwideres Opfer von ausschlaggebender Bedeutung gewesen. Aber auch dem *Kümmel*[2]) und den *Feigen*[3]) kam durchaus chthonische, also der Lichtgöttin Selene antipathische Bedeutung zu. Endlich war auch das *Blei* (μόλυβδος) der Büchse, in der die Opfergaben in B 467 aufbewahrt werden mußten, das typisch chthonische und zugleich typhonische Metall.[4])

Daß in C 642 vor der Verleumdung der Begehrten das Storaxharz gerade auf *Wachholderholz* (ἄρκευθος) zu verbrennen ist, findet sein Gegenstück in den orph. Argonautika[5]), wo das Opfer des Iason zur Beschwörung der Pandore-Hekate auf einem Scheiterhaufen von Wachholder, Zedernholz und Dornstrauch (ῥάμνος) dargebracht wird; auch hier also erscheint der Wachholder als Hekatepflanze und deshalb anderwärts als besonders geeignetes Mittel gegen Behexung,[6]) auch als Reinigungsmittel gegen die Schlangen als chthonische Tiere.[7])

Endlich eignete auch der *Kern* (πυρήν) gewiß nicht der oberweltlichen Selene, sondern der chthonischen Persephone. Ich glaube nämlich, daß damit der Granatapfelkern (κόκκος oder ῥοιῆς κόκκος) gemeint ist, den Hades die Kore zu verzehren veranlaßte, auf daß sie in seine Gewalt gerate.[8]) Deshalb war den Geweihten in Eleusis der Genuß des Granatapfels verboten.[9])

Für die Stichhaltigkeit obiger Zuteilungen der Opfergaben einerseits an die oberweltliche Selene, andererseits an die chthonische Hekate, bzw. Kore, spricht ferner, was der Zauberer von der Begehrten in seinen

Verleumdungen (διαβολαί)

berichtet. Er sagt da zur Selene:

B 480 ff:

„Sie sagte: »Ich sah, wie die größte Göttin das himmlische Gewölbe verließ und *sandalenlos* und *schwertbewaffnet* einen unziemlichen Namen ausrief«. Die N. N. (d. h. die Begehrte) ist es, die sagte: »Ich sah die Göttin *Blut trinken*«. Die N. N. sprach so, nicht ich“.

C 655 ff:

[1]) Vgl. Hopfner, OZ I, 423, 485, 590 ff; Salpeter: 595, 725; Plutarch II, p. 17, 152, 5, 64. — [2]) Vgl. OZ II, § 290. — [3]) Vgl. ebend. I, § 424, II, § 64. — [4]) Vgl. OZ I, § 604, 608; Arch. Or. 10 (1938) 135, 145. — [5]) V. 951 ff. — [6]) Vgl. auch Wuttke, Deutscher Aberglaube, p. 107. — [7]) Plin. XXI, 54. — [8]) Hom. Hymn. V 413. — [9]) Porphyr., De abst. IV, 16.

B 549 ff[1]):

„Sie sagte, du habest folgende Taten des Weh's voll Grausamkeit vollbracht: Getötet habest du einen Menschen, sagt sie, und getrunken sein Blut, sein Fleisch gefressen und seine Eingeweide seien deine Kopfbinde. Und du besäßest die ganze Hülle seiner Haut und habest sie in deine Scham getan. Eines Meerfalken Blut habest du getrunken und deine Nahrung sei der Käfer. Pan habe frevelhaft seinen Samen gegen deine Augen gespritzt. Daraus wird der Pavian, wenn die monatlichen Reinigungen erfolgen."

„Die N. N. sagte, du habest folgende Tat getan: Denn sie sagte, du habest einen Menschen getötet und sein Blut getrunken und sein Fleisch gefressen, seine Eingeweide aber seien deine Kopfbinde, und du habest die ganze Hülle seiner Haut genommen und in deine Scham getan. Eines Meerfalken Blut habest du getrunken und deine Nahrung sei der Käfer. Pan habe frevelhaft seinen Samen gegen deine Augen gespritzt. Daraus wird der Pavian während der gesamten monatlichen Reinigung."

In B 480 ff und B 549 ff liegen also zwei verschiedene Verleumdungen vor, die nur das gemeinsam haben, daß die Göttin Blut getrunken habe. Daß sie ohne Sandalen vom Himmel auf die Erde herabstieg, bezieht sich auf die Sandalen, die wir oben (S. 172) als Attribut, bzw. Symbol, sowohl der Selene als auch der Hekate kennen lernten, daß sie das aber „schwertbewaffnet" tat, bezieht sich nur auf Hekate, denn nur dieser eignete das Schwert als Attribut, an dessen Stelle auch der Dolch und das Messer treten konnten. Ebenso eignet aber auch das Bluttrinken nur der Hekate, heißt sie doch auf einer Fluchtafel aus Karthago[2]) χρυσοσάνδαλος, αἱμοπότις, χθονία. Schon in dieser Verleumdung in B 480 ff schreibt also die Begehrte der himmlischen, sanften und gütigen Gestirngöttin Selene Eigenschaften der chthonischen, finsteren und grausamen Hekate zu, tatsächlich „Taten des Weh's voll Grausamkeit".

Die zweite Verleumdung in B und zugleich C führt das zunächst weiter aus: Sie imputiert der Begehrten, daß sie von Selene erzählt habe, sie habe Menschenmord und Menschenfraß verübt, Hekate aber wurde geradezu „Menschenfresserin" genannt.[3]) Für solch Ungeheuer war das Herz des Knaben oder des Zujungverstorbenen[4]) allerdings die sympathischeste Opfergabe, die ihr auch bei Lukan[5]) ihre Priesterin Erichtho darzubringen gewohnt war. Denn

[1]) Vgl. die Wiederherstellung dieser metrischen Partie durch K. Preisendanz, Pap. Gr. mag., III, p. 40, v. 14 ff. — [2]) Nro. 242 Aud. — [3]) Antiphanes bei Athen. VII, p. 313 B: ἀνθρωποφάγος, auch sollte sie auf der Jagd nicht Tiere, sondern Menschen erlegen (Diod., IV 48, 1). — [4]) C 646 (b), B 577/78 (a). — [5]) Phars. VI 530 ff.

„Mord auch scheute sie nicht, wenn ihr Opfer lebendes Blut heischt
und noch zuckendes Eingeweid' auf gräßlicher Tafel;
auch durch Wunden und nicht auf dem Wege, den die Natur weist,
wird der Fötus entrafft, der dem kalten Altare bestimmt ist.
Kinderleibern entreißt sie die Jugendblüte der Wangen,
schneidet ab mit der Linken das Haar dem sterbenden Jüngling!"[1])

Zu der Notiz, daß die Göttin die abgezogene Haut des von ihr ermordeten Menschen in ihre Scham steckte, ist auf folgende Sage zu verweisen: Da König Minos von Kreta, von seiner eifersüchtigen Frau Pasiphaë verhext, beim Beilager Würmer zu ejakulieren pflegte, habe Prokris eine Ziegenblase in die Vulva eines Weibes gesteckt, in die Minos dann Schlangen, Skorpione und Tausendfüßler entleerte, worauf er der Pasiphaë beiwohnte, die jetzt von ihm empfing.[2]) So stellt sich die merkwürdige Verwendung der Menschenhaut als ein empfängnisverhütendes Mittel heraus, wie das sinkende Altertum tatsächlich Kondoms aus Schafshaut kannte.[3]) Dadurch erscheint Hekate wieder als Gegenpart der Selene, die der Zeugung als Schutzpatronin vorstand. So bildet die Fabel in der Diabole eine Parallele zu der Opferung des menschlichen und tierischen Embryos:[4]) Wie Hekate dort als Vernichterin des keimenden Lebens erscheint, so zeigt sie sich hier als Feindin der animalischen Fortpflanzung und mithin wieder als Widerpart der Selene.

Daß ferner die Göttin ihr heiliges Tier, den Mondkäfer, aß, ist eine nicht minder schwere Beleidigung der Selene, eine noch viel schlimmere, daß sie den ihr als Sethtier verhaßten Meerfalken gegessen habe, alles das natürlich aus ägyptischen Gedankengängen heraus.

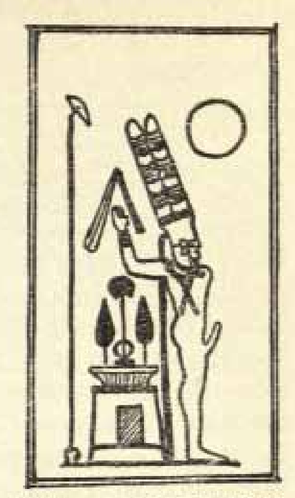
Das Ärgste aber folgt noch: Das über Selene und Pan Erzählte. Es knüpft an das bekannte Liebesverhältnis zwischen den beiden Gottheiten in einer uralten griechischen Sage an,[5]) nach welcher Pan in Widderfelle gehüllt oder als Widder die Göttin auf seinem Rücken entführt habe. Für die Verleumdung dagegen, daß Pan seinen Samen frevelhaft gegen die Augen, d. h. gegen das Gesicht, der Selene spritzte, ist auf den ägyptischen Gott Min zu verweisen, den die Griechen ihrem Pan gleichzusetzen pflegten,[6]) die Ägypter selbst kombinierten ihn mit Hor, Osiris und dem Sonnengotte, wobei alle diese Götter Zeugungsgötter waren. Nun berichtet Stephanus von Byzanz:[7]) „Pansstadt, eine Stadt in Ägypten.[8]) Die Statue des dortigen (Stadt-) Gottes ist groß, hat ein erigiertes Glied bis zu sieben Fingerbreiten und hebt Geißeln zur Selene empor, deren Bild Pan sein soll." Diese Beschreibung

[1]) Vgl. dazu Hopfner, OZ I, § 665/66. — [2]) Antonin. Liber., 41. — [3]) Marcellus 33, 67, p. 347, 24/25 H. — [4]) B 579 (b), C 645 (b), vgl. oben S. 193. — [5]) Vgl. Roscher, Selene, 148, 4, 163. — [6]) Vgl. Hopfner, Plutarch I, 25/26. — [7]) S. v. Πανὸς πόλις. — [8]) D. h. Chem-Min, griech. Chemmis, das heutige Achmîm in Oberägypten.

schildert sehr genau das Aussehen der ägyptischen Darstellungen des Gottes, wie die Abbildungen beweisen. Der Gott hieß ägyptisch, eben als Zeugungsgott, „Der Herr der Mädchen" und „Der, der die Weiber raubt",[1]) er wurde aber auch masturbierend dargestellt, wie auch der Sonnengott Atum-Rê durch Masturbation das erste Götterpaar Šu und Tefenet hervorgebracht haben sollte.[2]) Aber auch Pan wurde masturbierend gedacht, ja er galt den Griechen geradezu als Erfinder der Masturbation. Deshalb berichtet Suidas[3]), Pan (Priapos) halte sein erigiertes Glied in der linken Hand — genau so, wie ägyptische Bildwerke den Min darstellen! Über dem Min ist ferner oft die Sonnenscheibe dargestellt, die Stephanus wegen der Sage von Selene und Pan fälschlich auf die Mondscheibe, also auf die Selene, ausdeutete. Derartige Bilder, wie das zweite, konnten die sexualpathologische Phantasie eines Zauberers auf den Gedanken bringen, daß Min (Pan) seinen Samen gegen das „Gesicht" der „Selene" ejakuliere.



Erman, Rel, Abb. 18.



Wilkinson, Mann. III Taf. 6.

Unser Papyrus beschuldigt also die reine, hier sonst immer als jungfräulich aufgefaßte Selene des Verkehrs mit diesem Gotte rohester Sexualität, ja er steigert die Gotteslästerung noch dadurch, daß er sagt, Selene habe sich den Samen des Pan sogar in die Augen, d. h. in das Gesicht, spritzen lassen! Damit spielt der Zauberer darauf an, daß Selene an Pan (Min) die Fellatio vollzog.[4]) Ganz besonders wichtig aber ist, daß man dasselbe von der Parallelfigur der Hekate, von Persephone-Kore, erzählte. Denn die schon erwähnte Hekatepriesterin Erichtho bei Lukan[5]) bedroht die Persephone nach Theurgenweise mit folgenden Worten:

> „Künden will ich auch noch, welch Mahl tief unter der Erdwucht
> dich, Hennäerin, bannt[6]), in welchem Bund mit dem finstern
> König der Nacht du stehst, um welcher Befleckungen willen
> nicht heimrufen dich wollte die Mutter!"[7])

[1]) Erman, Rel., p. 35. — [2]) Vgl. Hopfner, Plutarch, I, p. 25. — [3]) S. v. Πρίαπος. — [4]) Das Gleiche erzählte der Stoiker Chrysippos von Hera u. Zeus (Theophil., Ad Autol., III, 3 u. 8) u. Parrhasios stellte die Atalante u. den Meleager sogar auf einem Gemälde damit beschäftigt dar (Sueton, Tiber. 44). — [5]) Phars. VI, 724 ff. — [6]) Das bezieht sich auf das Essen des Granatapfelkerns. — [7]) Eloquar inmenso terrae sub pondere quae te contineat, Hennaea, dapes, quo foedere maestum regem noctis ames, quae te contagia passam noluerit revocare mater!

Unmittelbar vorher[1]) sagt sie von der Hekate selbst:

> „Und dich, Hekate, will ich den Göttern, vor welche du hintrittst, sonst in erheuchelter fremder Gestalt[2]) dann zeigen in grauser Blässe!"

Denn gerade denen, die der Unzucht der Fellatio, bzw. Cunnilinctio frönten, schrieb man eine auffallende Blässe des Gesichtes und der Lippen zu.[3]) Unter diesen Umständen bekommen auch die Beinamen der Persephone ἀδμής, ἀνύμφευτος und παρθένος, trotz ihrer „Ehe" mit Hades-Pluton, ihre besondere Nebenbedeutung, und dasselbe gilt auch für ihre Parallelfigur, die Hekate, wenn sie ἀπειρολεχής[4]) und παρθένος heißt.[5]) Auch betont Eusebios,[6]) jedenfalls auf Porphyrios zurückgehend, daß man die Hekate zu schändlichen erotischen Diensten (εἰς αἰσχρὰς καὶ ἐρωτικὰς διακονίας) beizuziehen pflegte, und der Lyriker Timotheos berichtete, daß die Abergläubischen die Artemis-Hekate noch schlimmerer Dinge als der Erregung des Wahnsinns beschuldigten,[7]) nämlich daß sie auch „die Wöchnerinnen (zu unzeitig-krankhafter Sexualgier) entflammte!", worauf auch der Beiname φοιβάς zu beziehen ist, den ihr Timotheos gegeben hatte; daraufhin habe ihm der Lyriker Kinesias zugerufen: „Mögest doch du eine solche Tochter kriegen!"

Die Verleumdung in unseren Papyri läßt die Selene durch solch perversen Verkehr sogar empfangen, und zwar ein Paviansjunges, da Hekate und Min als Mongottheiten galten und der Pavian nach ägyptischer Anschauung das Mondtier κατ' ἐξοχὴν war. Widernatürlich wie diese „Empfängnis" mußte auch die Geburt dieses „Kindes" sein, denn sie erfolgte angeblich während der Menstruation, die bekanntlich normaler Weise vom Augenblick der Empfängnis bis zur Geburt auszusetzen pflegt. Mit Rücksicht auf alles das wählte wahrscheinlich der Zauberer in der Symbollis e auch den Decknamen „Panssame" (Πανὸς γόνος) für irgendeine, vermutlich stimulierende Pflanze.

Zum Schlusse gebe ich noch eine Übersicht über jene Gottheiten, die in den Papyrusabschnitten A-G und in anderen Zauberpapyri, bzw. auf Fluchtafeln außer den bereits oben (S. 167) genannten mit Hekate angerufen werden, bzw. mit ihr kombiniert erscheinen; der Raummangel verhindert den Nachweis der Belegstellen im Einzelnen: Pluton-Hades, Amphiaraos, Ge, Ariste chthonia, Kronos, Diktynna, Nemesis; Acheron und acherusischer See, Charon, Kerberos, Lethe, Styx und Tartaros; die katach-

---

[1]) Phars. VI, 721 ff. — [2]) Das bezieht sich auf Hekate als Neu- oder Vollmond. — [3]) Vgl. Rosenbaum, Gesch. d. Lustseuche i. Altertum, p. 244 ff. — [4]) Porphyrios bei Euseb., Praep. evang. III, 23, 7. — [5]) Lykophron 1175. — [6]) A. a. O. III, 16, 2. — [7]) Bergk, PLG III, p. 621, 1 nach Plutarch, De Superstit. 10, 170 B.

thonischen Engel, die Zufrüh- und Gewaltsamgestorbenen als böse Rachegeister, die Behexung und der böse Blick, die Verleumdung und der Neid, die Dämonen des Irrens, Fehlens und Sündigens, die rächenden Geister des Schwurs und des Eides, der Pestdämon, die Qualträume, die Strafdämoninnen, der Quälgeist des Schauderns und der Dämon des Fiebers; ferner Leukophryene, Meilinoë, Ameibusa und Sthenno; endlich die orientalischen Gottheiten Harchentechtha, Harponknuphi, Knuphi, Osiris-Orion, Osiris-Chentechthai, Osiris-Meliuchos, Osiris-Apis (Sarapis) und Osiris-Mnevis, Osiris-Atum, Anubis, Thoth und Isis; ferner der Dekandämon Serphuth-Muisdro, die 12 Stundenengel der Isis als der ägyptischen Selene, Seth-Typhon, auch als böser Gott des „Großen Bären" und Bainchoooch (die ägyptische Dämonin „Seele der Finsternis"); der babylonische böse Dämon Eulamo, die babylonische Totengöttin Ereschkigal, der jüdische, bösartige Gott Jao (Jahweh)-Sabaoth-Adonai-Elohim, die babylonisch-jüdischen Erzengel, namentlich als böse Gestirndämonen und Hüter der Ananke; Adonis; Kybele und Aktiophis, Nebutosualeth, Maskelli-Maskello, die der Hekate als Herrin über die Ananke geradezu gleichgesetzt wird; die „14 Genossen des Namens der Selene", d. h. die gnostischen schöpferischen Ur- und zauberkräftigen Naturlaute, von denen das Zischen, Heulen, Brüllen, Bellen, Muhen und Wiehern als Laute ihrer heiligen und Symboltiere Schlange (Drache), Wolf, Löwe, Hund und Pferd speziell der Hekate zugeteilt werden. Wie man sieht, handelt es sich fast durchwegs um bösartige und unterweltliche Gestalten, die in Gegensatz zu der freundlichen, himmlischen echten Selene standen.

Auf den unheimlich-gespenstischen und unterweltlichen Charakter der Hekate verweisen auch folgende „barbarische Namen",[1]) d. h. ihre angeblich echtesten Namen, Φορβα und Φορβορ mit allerlei Permutationen, σανκανθαρα, ἀραραχαρα, u. ä., gewöhnlich mit ὀρεοβαζάγρα, ῥηξίχθων, ὑπόχθων u. ὀρεοπηγανυξ kombiniert, endlich Μορμορον, Νοηρε, Κοδηρε, σοιρε σοιρε Ἐρεσχιγαλ, σανκιστη, δωδεκακιστη, ἀκρουροβόρε κοδηρε meist mit Ὀρθὼ, Βαυβὼ auch Μασκελλι Μασκελλω.

Endlich gebe ich noch einmal übersichtlich die Verteilung der Symbole auf die drei Göttinnen, aus denen sich die „Selene" unserer Papyrusstücke A-G zusammensetzt: 1. die echte Selene (Mene): Stern, Sonnenstrahlfeuer, Kopfbinde, Gürtel, Mondkäfer, Kalbin, Hirsch, Spitzmaus, Pavian, Katze, Bär und Geier; 2. die Artemis: Gürtel und Wolf; 3. die Hekate: Jungfrau, Stier, Rind, Ziege, Hund, schwarzblauer Hund (Kerberos), Pferd, Löwin, Drachin, Schlange (Wasserschlange, Thermuthis), Sandale, Fackel, Schlüssel, Geißel, Schwert, Messer, Dolch, Strick, Schloß, Blitz, Finsternis, Tiefe, Flamme, schwarzblaues Weib mit gespreizten Schenkeln (Hekate-Baubo), zur Schau gestellte Scham einer schwarzen Sphinx-

---

[1]) Vgl. Hopfner, OZ 1, § 569, 706 ff, 716 ff, 767 ff.

äffin, Sieb, altes Gerät, Behälter, Eisenkreisel, Brotbissen, gefleckte Ziege, Meerfalke, Krebs, Gecko, Koralle, Knabenliebkraut (Paideros), Drachenkraut und Spindelbaum. Dazu kommen noch die oben (S. 169 ff) zusammengestellten Attribute der Hekate, die ebenfalls den Charakter von Symbolen hatten.

DIE CEYLONISCHE GÖTTIN PATTINĪ.[1])

Von

Otakar Pertold.

Herausgegeben mit Unterstützung des Tschechischen Forschungsfondes bei dem Nationalen Forschungsrat (Národní rada badatelská) in Prag.

I.

(Allgemeines über den Pattinī-Kult in Ceylon.)

In der ceylonischen Literatur finden wir oft Erwähnung einer Göttin, namens *Pattinī*. Auch in der ceylonischen Volkssage erscheint *Pattinī* häufig als die leitende Gestalt, sei es als eine Göttin oder eine menschliche Frauensperson von einer hohen Herkunft. Aber immer wird sie da als eine Gestalt der grauen Vorzeit betrachtet. Vom Kult einer Göttin dieses Namens verblieben Anfang dieses Jahrhunderts in Ceylon bloß verblichene überreste, an denen der wirkliche religiöse Charakter nur da, wo der Pattinī-Kult sich an einen anderen (z. B. buddhistischen oder hinduistischen) Kult anlehnte, erhalten wurde.

Als ich im Jahre 1910 zum erstenmale auf Ceylon war, gab es einen wirklichen religiösen Kult der Göttin *Pattinī* nur noch im allersüdlichsten Ausläufer der Insel, nämlich in der Stadt Dondra, dem in Pāli-Schriften oft genannten *Devānaṃ-dara*. Aber auch dieser Kult trug schon damals alle Merkmale eines längst veralteten Kultes, der mit fremden, oft nichtreligiösen Elementen überfüllt war. Es waren meistens hinduistische Einflüsse, die im Dondra-Kult zur Geltung kamen, aber auch Zauberriten, Sternkulte und Beschwörungen der Krankheitsdämonen. Nur noch dort in Dondra bestand damals ein selbständiger Priesterstand der Göttin *Pattinī*, dessen Mitglieder *Pattinī-hāmis*[2]) hießen. Nach den einheimischen Quellen sollte in Dondra ursprünglich neben diesem Priesterstande noch ein Kollegium von jungfräulichen Priesterinnen bestehen. Dieses gab es

[1]) Mit einer Tafel.

[2]) Im Sinhalesischen *hāmi* (aus Sanskrit *svāmin* „der Herr") heißen Priester der größeren Götter der sinhalesischen Volksreligion, besonders in den südlichen Teilen der Insel. Im Inneren der Insel gebräuchlicher ist der Ausdruck *kapuvā* oder *kapurāḷa*. Von diesen Götterpriestern werden durch eigene Benennungen verschiedene Klassen der Dämonenpriester und der Beschwörer unterschieden.

bei meinem Aufenthalte in Dondra nicht mehr. Aber bei den damaligen jährlichen großen Festen betätigten sich neben den erwähnten Priestern auch die Gemahlinnen dieser Priester, die den Namen *Pattinī-haminī* trugen und die in den Zeremonien augenscheinlich die Aufgabe der ursprünglichen jungfräulichen Priesterinnen übernommen haben.

Diese Festlichkeiten bestehen aus Speiseopfern und festlichen Umzügen, bei denen die Göttin durch einen Baumstock und klirrende Armringe vorgestellt wird. Es gibt nämlich im *Pattinī-devol* kein Bild der Göttin. Die Frage, ob dies der ursprüngliche Zustand ist, ist heutzutage unmöglich zu beantworten. Aber es ist die unstreitbare Tatsache, daß auch wirkliche Pattinī-Bilder in Ceylon vorgefunden worden sind. Es sind Figuren aus Bronze, die jedoch aus dem nordöstlichen, das ist dem von Tamilen bewohnten Teile der Insel stammen. Eine von den bekannten Figuren (im British Museum in London) ist groß genug, um in einem Tempel auf dem Altar stehen zu können (siehe Bild 1). Alle anderen, die uns bekannt sind, sind ganz klein, den bekannten indischen Svāmi-Figuren ähnlich (siehe Bild 2).

Die Aufgabe der bereits erwähnten *Pattinī-hāminis* besteht darin, daß sie sich bei der Einweihung des Baumstockes beteiligen, die Opfer-Speisen zubereiten und das gebrauchte Gerät reinigen.

Neben dem großzügigen Kult von Dondra bestand damals die Verehrung der Göttin *Pattinī* an verschiedenen Orten der Insel Ceylon in der Form lokaler Kulte, deren Charakter durch die lokale Färbung so verwischt war, daß man die ursprüngliche Art der Verehrung in denselben nicht mehr erkennen konnte.

So wurde in Kandy und seiner Umgebung der Göttin in Kokosmilch gekochter Reis in Düten aus Bananenblättern geopfert. Hingegen auf der Westküste der Insel wurde die Göttin mit Bali-Opfern verehrt. Dabei wurde ein Bild aus Lehm, in dessen Mitte die Gestalt der Göttin, von anthropomorphierten Bildern der zwölf Tierkreisgestirne umgeben, thronte, hergestellt. Somit ist an diesen Orten *Pattinī* mit den ceylonischen Astraldämonen in Verbindung gebracht worden und wurde infolgedessen in der Weise der sogenannten grahaistischen Kulte verehrt.

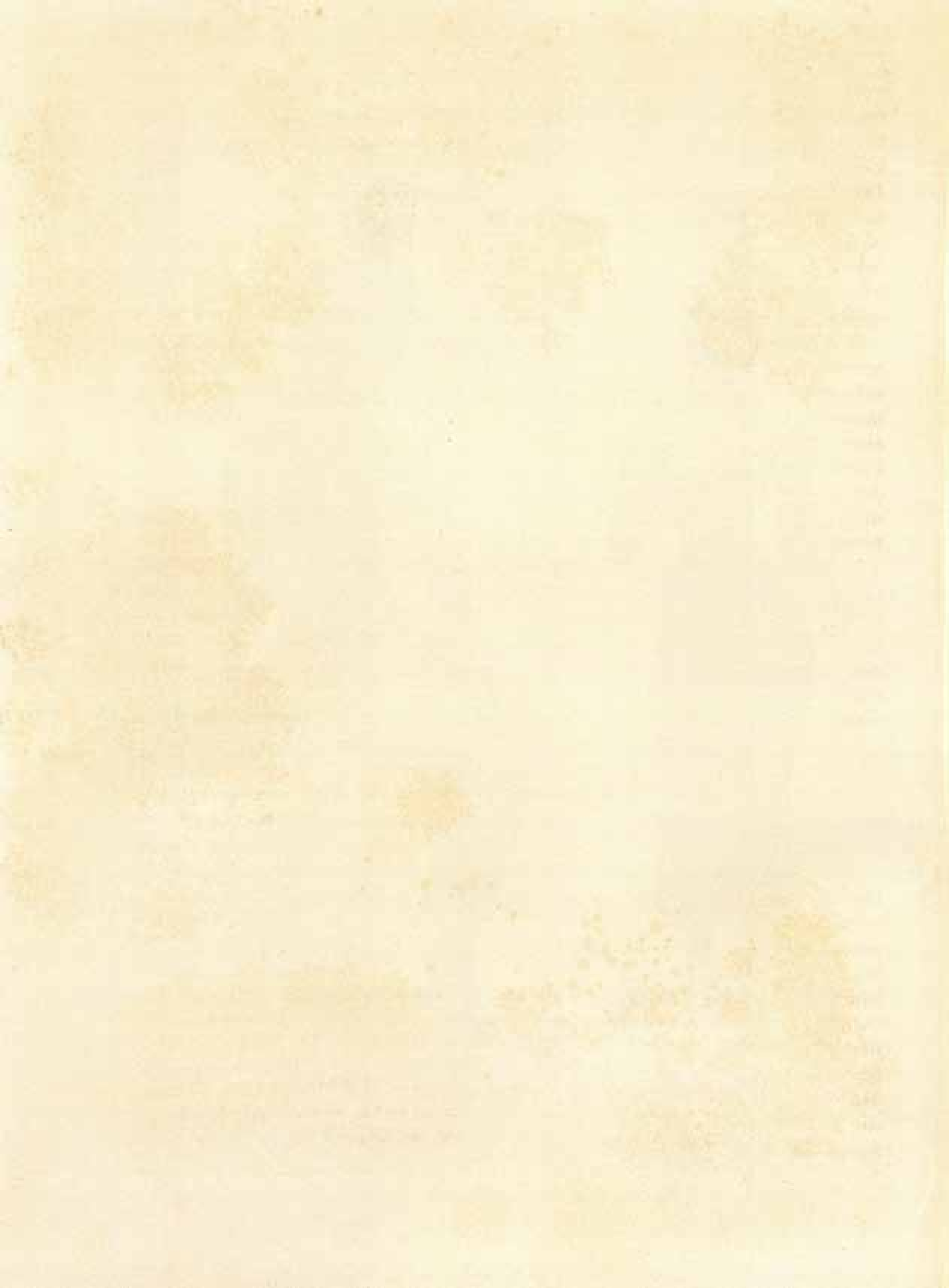
Je nach der Lokalität wird *Pattinī* auch mit verschiedenen lokalen Göttern oder Dämonen verbunden. So wird in Kataragama *Pattinī* zusammen mit Kanda-Kumarā, mit dem sie seinen Tempel teilt, verehrt. In den Zentral-Provinzen lehnt sie sich an den *Maṃgarā* an, mit dem sie gegen *Gōpalā*, den Urheber verschiedener Krankheiten, kämpft. In den Teilen der Wädda-Gebiete, die auch von Sinhalesen bewohnt sind, wird *Pattinī* sogar mit dem urceylonischen Halbgott *Gala-yakā* in Verbindung gesetzt.

Im Ganzen zeigt das von diesen zersplitterten Nachrichten gewonnene Bild der Göttin *Pattinī* nicht ihre Gestalt samt allen Details, sondern



Bild 1:
Große Altar-Figur
der Göttin Pattini.

Bild 2:
Kleine bronzene Pattini-Statuette
aus der Gegend von Trincomali.



verrät nur einige mehr oder weniger allgemeine Züge, während die anderen im Laufe der Zeit völlig verloren gegangen sind. Eigentlich ist in Wirklichkeit Pattinī als eine leitende Gottheit eines einheitlichen Kultus in Ceylon gänzlich in Vergessenheit geraten. Denn auch der Kultus von Dondra ist nicht mehr die ursprüngliche Form der Verehrung der Göttin, sondern nur eine Reihe von nicht zusammenhängenden, manchmal auch nicht mehr einheitlichen Überresten von verschiedenen Kulten aus verschiedenen Zeiten, die durch die Priester mit Neuerfindungen oder entlehnten Handlungen aus den Kulten anderer Gottheiten ergänzt worden sind.

Nicht einmal die verhältnismäßig große, zu den Pattinī-Kulten gehörende liturgische Literatur der Sinhalesen, kann uns einen besseren Bescheid geben. Doch das Bild der Göttin ist dort einheitlicher und weist manche Züge, die in dem überlebenden Kult gänzlich verwischt worden sind, auf. Deswegen ist es für eine wissenschaftliche Behandlung der Pattinī-Probleme unbedingt notwendig, eine Umschau auf diesem Gebiete der sinhalesischen Volksliteratur zu machen, ehe wir irgend eine Frage nach dem Ursprung und der Art der Pattinī-Verehrung in Ceylon zu beantworten wagen können.

Obzwar die Frage nach dem Ursprung der ceylonischen Form der Göttin *Pattinī* und ihrer volkstümlichen Verehrung bei den Sinhalesen nur ein einziges Problem aus der großen Menge der Pattinī-Probleme ist, ist es ein grundlegendes Problem und deswegen ein der wichtigsten in der Pattinī-Forschung. Deswegen müssen wir gerade hier von der betreffenden liturgischen Literatur ausgehen, wollen wir nicht mit den Argumenten in der Luft hängen bleiben.

II.

(Die ceylonischen Kulthymnen an die Göttin Pattinī.)

Jener Teil der sinhalesischen Volksliteratur, aus dem wir die Überbleibsel der ursinhalesischen Religion kennen lernen, besteht aus Liedern oder Hymnen oder, wie sie Hugh Nevill nennt, Balladen, die dazu bestimmt waren, die in ihnen beschriebenen Zeremonien zu begleiten, und die sehr oft die mythische Ursprungs-Geschichte des betreffenden Kults oder Rituals erzählen. Es sind meistens Stücke dem Ursprung nach von erheblichem Alter, die jedoch von Zeit zu Zeit in der äußeren Form abgeändert und den herrschenden Sprachverhältnissen angepaßt worden sind. Die äußerliche Ursache, die diese Abänderungen ermöglichte, war das brüchige Material, auf dem die sinhalesische Literatur geschrieben wird, nämlich die getrockneten Palmblätter. Deswegen werden die Werke der sinhalesischen und auch der Pāli-Literatur fortwährend abgeschrieben, um nicht

verloren zu gehen. Diese unausgesetzte Abschreibung ist eine beständige Quelle von unzähligen Schreiberfehlern und außerdem eine willkommene Gelegenheit zur Durchführung von absichtlichen Abänderungen. In dieser Weise wurde besonders die sprachliche Seite der Lieder dem Verständnis der Zuhörer angepaßt. Veraltete Worte wurden durch neuere ersetzt und aus Gebrauch gekommene Redewendungen wurden der derzeitigen Umgangssprache angepaßt. Selbstverständlich haben durch diese „Anpassung" die Lieder an Klarheit nicht gewonnen. Die Schreiber, die solche Umänderungen in den Texten unternommen haben, waren meistens ungebildete Leute, die die veraltete Sprache kaum verstanden haben und oft nicht einmal die Vorlage genau lesen konnten. Deswegen, wenn sie etwas nicht begriffen, ersetzten sie das ihnen unverständliche durch eigene Vermutungen. Infolgedessen gibt es heute in der sinhalesischen rituellen Volksliteratur Verse, die nicht einmal die geborenen Sinhalesen verstehen können. Hie und da schreiben diese Kopisten alte unverständliche Sätze in einer unbeholfenen Weise, um vielleicht den rituell wichtigen Wortlaut aufrechtzuhalten, ab. Das Resultat einer solchen Abschreibung sind Verse, die auf den ersten Blick ganz unverständlich erscheinen, aber durch philologische Analyse zu einer Fundgrube der wichtigsten Informationen werden können.

In solchem Zustande sind die meisten Lieder von *Pattinī*, welche ursprünglich Bestandteile des großen Pattinī-Rituals waren. Leider sind diese Lieder noch meistens unvollständig erhalten, sodaß das Erforschen der mythischen sowie kultischen Tatsachen sehr erschwert ist.

Das grundlegende Werk in der sinhalesischen rituellen Pattinī-Literatur ist das *Pantis-kolmura*. Es ist eine Sammlung von fünfunddreißig (*pantis*) Pattinī-Liedern, die wahrscheinlich in Dondra gesammelt und in einen Kanon, der vielleicht bei den jährlichen Pattinī-Festen zur Ehre der Göttin gesungen wurde, vereint wurden. In dem erhaltenen *Ganaruva* wird das *Pantis-kolmura* als *yāga-pota*, das heißt Ritual-Buch, erwähnt, und soll nach dieser Angabe des Liedes 9800 Verse enthalten.

Bis auf die jetzigen Zeiten hat sich nicht eine einzige vollständige *Pantis-kolmura*-Handschrift — nicht einmal in Dondra — erhalten. Die erhaltenen Teile zeigen, daß in Dondra wahrscheinlich zwei verschiedene Rezensionen im Gebrauche waren. Es sind nämlich einige Lieder davon in zwei gänzlich verschiedenen Fassungen erhalten, indem andere Lieder des Kanons gänzlich fehlen.

Trotz des Faktes, daß das *Pantis-kolmura* nur unvollständig erhalten ist, kennen wir den Inhalt des ganzen Werkes der ersten Rezension genau, und zwar aus dem Wortlaute der ersten zwölf Strophen des ersten Liedes. Diese Strophen bilden gewissermaßen „*versus memoriales*", welche dazu dienen sollten, um die Reihenfolge der Lieder des Kanons zu erhalten.

Gemäß der Aufzählung in diesen Versen war die Reihenfolge der Lieder der ersten Rezension die folgende:

1. *Maḍupura*, d. i. Gebrauch von „*Maḍuvas*" zu Heilzwecken.
2. *Dankaṭinē*, d. i. das Schenken der Gewänder.
3. *Paṇḍi naḷuvā*, d. i. Pandi als Tänzer.
4. *Patasa*, d. i. Wasserhälter.
5. *Sōli raṭa sāgata*, d. i. Hungersnot im Coli-Lande.
6. *Pattinī pätīma*, d. i. Hoffnung der Pattinī.
7. *Amba vidamāna*, d. i. das Herabschießen von Mango.
8. *Vana vistara*, d. i. die Beschreibung des Waldes.
9. *Kāvēri gaṅga diya helīma*, d. i. die Stauung des Wassers im Flusse Kāvēri.
10. *Kavi-tāla upata*, d. i. vom Ursprunge der dichterischen Maße.
11. *Gaṅga bändīma*, d. i. das Fesseln des Flusses.
12. *Diya-keḷi katāva*, d. i. Erzählung von Wasserspielen.
13. *Kovila pēvīma*, d. i. die Einweihung des Tempels.
14. *Turaṅgun nägīma*, d. i. die Besteigung des Pferdes.
15. *Paṇḍi keḷiya*, d. i. das Spiel des Paṇḍi.
16. *Vivāhaṭa avavāda*, d. i. Ratschläge für die Ehe.
17. *Mini-ruvan naḷuva*, d. i. der Juwelen-Tanz.
18. *Tapasa kavi*, d. i. das Lied von der Buße.
19. *Mādevi räṅgun*, d. i. die Reigen der Mahadevi.
20. *Dīr keḷi katāva*, d. i. die Erzählung von den langen Spielen.
21. *Valē vādaya*, d. i. der Streit um das Armband.[1])
22. *Kannuran katāva*, d. i. die Erzählung von der Stadt Kannuran.
23. *Vēsi madana*, d. i. das Verliebtsein in eine Hure.
24. *Pālaṅga märīma*, d. i. das Sterben des Palanga.
25. *Marā ipäddīma*, d. i. die Schöpfung des Smaragdes.

26.—32. *Gī-vittiya*, d. i. die Verteidigungsgesänge, oder *Vitti hata*, d. i. die sieben Verteidigungen.[2])

33. *Lak hat Pattinī katāva*, d. i. die Erzählung von sieben ceylonischen Pattinis.

---

[1]) Dieser Wortlaut des Titels ist unsicher. In dem erwähnten Verzeichnis der fünfunddreißig Gedichte lautet der Titel *vali vādaya*, was nur entweder als „der Streit um die Furche", oder als „der Streit um die Tagsatzung" erklärt werden kann. Diese Deutung hat aber in dem Rahmen der Erzählungen von der Göttin *Pattinī* gar keinen Sinn. Die einzige mythologisch und sachlich mögliche Erklärung ist die eben angeführte Lesung mit der Bedeutung „der Streit um das Armband". Dieses Lied ist in Ceylon nicht mehr erhalten und deswegen kann die Sache mit Sicherheit nicht entschieden werden.

[2]) Ursprünglich gab es an dieser Stelle des *Pantis-kolmura* wahrscheinlich sieben *Gītās* (Lieder), aber von ihrem Inhalt wissen wir jetzt nichts mehr. Als sie später bei den Sinhalesen in Vergessenheit geraten sind, wurden sie zu Ritualzwecken durch eine einzige *Gītā*, die aber als sieben *Gītās* zählte, ersetzt.

34. *Vädi puda*, d. i. das Darbringen des Opfers durch den Bogenschützen.
35. *Gana-ruwa*, d. i. das echte Bild.[1])

Aus dieser Rezension des *Pantis-kolmura* sind nur die Lieder 1, 3, 4, 6, 7, 13, 22, 26—32, 33 und 34, erhalten. Die Abschriften dieser Lieder befinden sich nämlich im British Museum in London in Nevill's Collection of Sinhalese Ballads. Auf Ceylon selbst, eben in der Hauptkultstätte des Pattinī-Kultus in Dondra, ist kaum etwas mehr aus diesem Ritual erhalten worden. Was ich in Dondra gesehen habe, war nur ein kurzer Auszug aus dem *Pantis-kolmura*, der in der Weise hergestellt war, daß einzelne, rituell wichtige Strophen aus den verschiedenen Liedern ausgezogen und ohne einen inneren Zusammenhang in ein kleines Ritualbuch, sozusagen ein Missal, zusammengestellt wurden.

Neben diesen Teilen dieser Rezension des *Pantis-kolmura* bestehen noch gleiche Teile desselben mit etwas geänderten Titeln und einige Lieder, die von den bereits genannten gänzlich verschieden sind. Unter denselben ist ein *Ganaruva*, das augenscheinlich nicht zu der eben erwähnten Rezension gehört. Das geht aus der Tatsache hervor, daß die Lieder, welche in demselben aufgezählt werden, von den eben angeführten Liedern teilweise verschieden sind.

Ich führe weiter das Verzeichnis an, wobei ich diejenigen Teile, die in beiden Rezensionen gleich sind, mit einem Stern bezeichne und in der Klammer die Nummer des gleichen Teiles der ersten Rezension angebe.

1. *Visituru yāga*, d. i. verschiedene Opferhandlungen.
2. *Gajabā puvata*, d. i. das Geschlecht des Königs Gajabāhu.
3. **Madu-pura* (= 1.).
4. **Dankaṭinē* (= 2.).
5. *Paṇḍi upata*, d. i. Der Ursprung des Königs Pandi.
6. **Patasa* (= 4.).
7. **Sāgata*, d. i. die Hungersnot (wahrscheinlich = 6.).
8. *Pativrata*, d. i. die eheliche Treue.
9. **Amba upata*, d. i. der Herkunft aus einem Mango. (Vielleicht = 7.).
10. *Laṅkā vistara*, d. i. die Beschreibung der Insel Ceylon.
11. **Vana vistara* (= 8.).
12. **Gaṅga heli upata*, d. i. die Entstehung der Wasserstauung im Flusse (vielleicht = 9.).

[1]) Das Wort *gana-ruva* bedeutet eigentlich „die Verdichtung (nämlich der Atome) zu einer Gestalt (*rūpa*)" und ist im Sinhalesischen ein gebräuchlicher buddhistischer Fachausdruck vom Beginn einer Wiedergeburt. In der sinhalesischen Volksreligion wird es von den Göttern, die für eine Zeit menschliche oder tierische Gestalt angenommen haben und nun wieder in ihre echte, göttliche Gestalt zurückgekehrt sind, gebraucht. In diesem Sinne kann es als „das echte Bild" oder „die echte Gestalt" übersetzt werden.

13. **Gaṅga diya keliya*, d. i. die Wasserspiele auf dem Flusse (vielleicht = 12.).
14. **Akinda-pavu kovila*, d. i. der Tempel auf dem Berge Akinda (vielleicht = 13.).
15. **Turaṅga katāva*, d. i. die Erzählung vom Pferde (vielleicht = 15.).
16. *Slādu keliya*, d. i. das Spiel der Lust (?).
17. *Valalu katāva*, d. i. die Erzählung von den Armbändern.
18. *Salamba puvata*, d. i. die Sage von den Zauberringen.
19. *Tapasa puvata*, d. i. die Sage von der Buße.
20. **Dīrkeli katāva* (= 20.).
21. **Valē vāda* (= 21.).
22. **Kannuran* (= 22.).
23. *Vēsaṅga ändīma*, d. i. das Gewand der Hure.
24. *Tarahalu boru-bas kujā mārīma*, d. i. der Tod des schlechten Mannes infolge der Lüge des Goldschmiedes.
25. *Pattinī paḷiganna puvata*, d. i. die Sage von der Rache der Pattinī.
26.—32. **Vitti hata* (= 26.—32.).
33. *Sat kalpē däna kīma*, d. i. die Unterweisung über die goldene Zeit.
34. **Vädi-puda* (= 34.).
35. *Deva-mevun puvata*, d. i. die Sage von der geschlechtlichen Verbindung der Götter.

Dabei ist eine Tatsache sehr auffallend, nämlich, daß das *Gana-ruva*, das diese Aufzählung gibt, selbst in der Reihe der fünfunddreißig Lieder nicht erwähnt ist. Deswegen mußte es entweder zu einem anderen Kreise der Ritualliteratur gehören oder war es ein selbständiges, außerhalb des *Pantis-kolmura* stehendes Lied. Es ist sehr wahrscheinlich, daß es in Ceylon noch mehrere andere Rezensionen des *Pantis-kolmura*, aus denen sich bloß vereinzelte Lieder erhalten haben, gab. Welche von den zwei eben angeführten Rezensionen die ältere ist, läßt sich schwer bestimmen, da beide unvollständig erhalten und nur in recht späten Bearbeitungen vorhanden sind. Die zweite von den beiden scheint jedoch jünger zu sein, da sie mit dem Namen des Königs Gaja-Bāhu I., der um 113 n. Chr. regierte, verbunden ist. Außerdem weist sie viele fremde, hauptsächlich tamilische, Einflüsse auf.

Der Inhalt der beiden, und wahrscheinlich auch der anderen, nicht erhaltenen Rezensionen des *Pantis-kolmura* scheint im Grunde derselbe gewesen zu sein, nämlich die Erzählung der Lebensschicksale der Göttin von ihrer Geburt in der Menschenwelt aus einem Mango in der Gestalt eines menschlichen Mädchenkindes, bis zu ihrer Wiederaufnahme unter die Götter. Die Unterschiede der verschiedenen, mindestens den Titeln nach erhaltenen Rezensionen, bestehen hauptsächlich darin, daß die Begebenheiten nicht chronologisch und organisch geschildert werden. Deswegen ist die Reihenfolge der Lieder der einzelnen Rezensionen der Samm-

lung nicht die gleiche. Das hängt wahrscheinlich mit dem rituellen Charakter der Sammlung zusammen. Die einzelnen Rezensionen mögen verschiedene lokale Kulte repräsentieren, denen die Reihenfolge der Lieder angepaßt wurde.

Außer den in *Pantis-kolmura* eingereihten Liedern gibt es in Ceylon eine große Menge von Gedichten, in welchen entweder einzelne Begebenheiten aus dem Leben der Pattinī geschildert werden oder die Göttin andächtig angerufen wird. In dieser Weise ist im Rahmen der sinhalesischen Volksliteratur eine große Gruppe von rituellen Gedichten, die wir schlechtweg als Pattinī-Literatur bezeichnen können, entstanden.

Unter den selbständigen Gedichten von Pattinī sind die wichtigsten *Pattinī hälla* und *Pattinī katāva*. Diese beiden Gedichte erzählen dieselbe Legende von *Pattinī* wie das *Pantis-kolmura*, jedoch in einer kürzeren Fassung und nur bis zum Tode des *Paṇḍiraja*. Beide Gedichte unterliegen mehr dem Tamil-Einflusse als das *Pantis-kolmura*. So zum Beispiel die Tänzerin, die *Pattinīs* Gemahl *Pālanga* verführt, heißt hier Peruṅkali, wie in den tamilischen, prosaischen *Kovalan kattäi*, und nicht Mādevi, wie sie immer im *Pantis-kolmura* genannt wird.

Von der *Pattinī hälla* sind zwei Handschriften in der Bibliothek des British Museum in London vorhanden. Die erste Handschrift Or. 6615 (365) besteht aus sechzig Talipot-Blättern von der Größe 43 × 298 mm, die *svasti, ka* bis *ghan* paginiert sind, und enthält das ganze Gedicht in 436 vierzeiligen gereimten Strophen. Dasselbe stammt aus dem 14. oder 15. Jahrhundert. Die andere Handschrift Or. 6615 (166) besteht aus vierundzwanzig schmalen Palmblättern und enthält nur einen kleineren Teil des Gedichtes in 233 vierzeiligen gereimten Strophen. Dieser Teil ist dem Inhalte nach identisch mit dem *Vēsi-maḍana* des Dondra-Rituals.

Pattinī-katāva gibt die Legende von Pattini in noch kürzerer Fassung als *Pattinī hälla* an. Handschriften des *Pattinī-katāva* gibt es in Ceylon eine große Menge. Die meisten bestehen aus 142 vierzeiligen gereimten Strophen. Eine von diesen Handschriften wurde in Colombo (1911) unter einem falschen Titel, nämlich als *Pattinī hälla*, gedruckt und herausgegeben. Diese gedruckte Ausgabe enthät 147 Strophen.

Mit der *Pattinī*-Legende, wie sie im *Pantis-kolmura* geschildert wird, hängt eine Reihe von selbständigen Gedichten zusammen. Ich führe nur die wichtigsten an.

Sehr beliebt scheint die Erzählung von der Geburt der *Pattinī* aus einer Mangofrucht, *Amba Pattinī upata*, zu sein. Nur im British Museum liegen drei Handschriften desselben, nämlich Or. 6615 (105), Or. 6615 (106) und Or. 6615 (143) vor. In Ceylon sind Handschriften und Drucke desselben sehr zahlreich.

Sehr oft kommt auch *Paṇḍi neta mäku upata*, d. i. über die Ursache der Erblindung des Königs Paṇḍi, vor. Eine sehr alte Handschrift des-

selben liegt im British Museum unter Or. 6615 (50) vor. Das Gedicht in dieser Handschrift enthält 156 Strophen.

Pattinī vilāpa, d. i. „Pattinīs Klage“, ist etwas jünger als das vorliegende Gedicht. Eine Handschrift desselben im British Museum unter Or. 6615 (522) enthält 128 Strophen.

Viel wichtiger als diese Gedichte, welche einzelne Begebenheiten aus der *Pattinī*-Legende bearbeiten, sind diejenigen Gedichte, welche die zur Ehre der Göttin vorgenommenen Zeremonien direkt betreffen. Es sind allerlei Gebete, Anrufungen, Verwünschungen usw., in denen auch die begleitenden Zeremonien geschildert und die Wirkungen der Rezitation des Liedes gepriesen werden. Deswegen lernen wir aus denselben die *Pattinī*-Riten in ihrer älteren Gestalt kennen, die jetzt gänzlich der Vergessenheit verfallen und durch Neubildungen ersetzt worden sind. Die Lieder jedoch, welche unter dem Titel *Pattinī yādinna*, d. i. die Gebete zu *Pattinī* erhalten sind, sind entweder Teile des *Pantis-kolmura* oder des *Pattini hälla*. Sehr wichtig für die Erforschung des *Pattinī*-Mythus und der *Pattinī*-Verehrung ist das *Pattinī yāga kavi*, d. i. das Gedicht zum *Pattinī-Ritual*. Von demselben gab es während meines Aufenthaltes in Ceylon recht viele Handschriften, hauptsächlich in den Dörfern in der Umgebung von Dondra. Eine Handschrift desselben ist auch im British Museum unter Or. 6615 (192) erhalten worden. In dieser Fassung besteht das Gedicht aus 120 vierzeiligen gereimten Strophen und gleicht in der Beziehung den meisten ceylonischen Handschriften, die mir in die Hand gekommen sind. Es ist eigentlich ein Opferlied, das zur Zauberheilung der Krankheiten dienen sollte. In demselben werden sieben Formen — wahrscheinlich lokale Varianten — der Göttin angerufen.

Andere sieben Formen der Göttin, abgeleitet von der verschiedenen Herkunft der *Pattinī* in verschiedenen Weltperioden, werden in *Sat Pattinī yādīma* genannt. Eine Handschrift dieses *yādīma*, das aus 35 Strophen besteht, gibt es im British Museum unter Or. 6615 (437). In diesem *yādīma*, das ist Anbetung, wird auch von der Zauberaussaat von Reis auf dem Berge *Andungiri* erzählt. Und gerade in dieser Erzählung ist auch ein Versuch gemacht worden, eine Verbindung des *Pattinī-Kultes* mit dem Buddhismus anzuknüpfen, indem es gesagt wird, daß Pattinī den gewonnenen Reis unter tausend buddhistische Mönche verteilte. Dieses *yādīma* versucht auch den Zusammenhang der Göttin *Pattinī* mit der Blattern-Epidemie und deren Bekämpfung zu erklären.

Sehr interessant, obzwar inhaltlich nicht allzu wichtig, ist das *Udavarana*, erhalten in der Handschrift des British Museum Or. 6615 (535), die aus vier kleinen Palmblättern beseht. In achtundzwanzig vierzeiligen gereimten Strophen schildert das Gedicht, das auch zum Dondra-Ritual gehört, die Haupterscheinungen beim Sonnenaufgange, wie das Krähen des Hahnes, das Heulen der Gespenster, das Aufblühen der Lotosblumen,

den Übergang des Himmels ins Blaue und das Tanzen der Pfauen. Es erwähnt auch, daß die aufgehende Sonne den Wind und die Dunkelheit vertreibt. Weiter wird erzählt, daß es gerade beim Sonnenaufgang war, daß der Gemahl der *Pattinī* vom Bordell, wo er die Nacht mit der Tänzerin Mādevi verbrachte, zu seiner legitimen Gemahlin zurückkehrte. Beim Sonnenaufgang wird Milch in Tausenden von Töpfen gekocht, die Blumen im Walde blühen auf und die Wasserlilien auf der Wasseroberfläche machen ihre Blüten auf. Durch die Sonne wird auch *Udayagiri*, d. i. der Sonnenaufgangsberg beleuchtet. *Pattinī* opferte an diesem Tage beim Sonnenaufgang dem Buddha, indem sie eine Himmelskuh, die sie in tausend Töpfe melkte, schuf, und dabei alle Geschöpfe segnete.

Einen reinen Beschwörungscharakter hat das Lied *Ran halamba kavi*, d. i. das Gedicht vom goldenen Armring, von dem eine Handschrift im British Museum unter Or. 6615 (75) vorliegt. Dasselbe besteht aus 40 vierzeiligen gereimten Strophen, in denen *Pattinī* als eine ausgesprochene Feindin der *Yakas* geschildert wird. Ihre Armringe, im Sinhalesischen *salamba* oder *halamba* genannt, sind im Stande, die Yakas zu verbrennen. *Suras* und *Asuras* helfen den sieben *Pattinīs* die *Yakas* zu vertreiben. Die Nachricht davon verbreitet sich mit der Geschwindigkeit des Blitzes. Die Armringe beseitigen alle Zauber aus den Körpern der Bezauberten und zwingen den Dämon, der den Menschen besessen hat, zum Tanzen. Dann werden verschiedene andere Armringe der Götter und Gottheiten besprochen. Darunter wird auch angeführt, daß die Armringe der *Maṅgra-Hāminī* Zauberstrahlen aussenden und die *Yakas* in Schrecken versetzen.

Eine gedruckte Ausgabe einer anderen Rezension desselben Gedichtes, jedoch in 43 Strophen, erschien in Colombo im Jahre 1908 unter dem unrichtigen Titel *Salamba santiya*.

In Dondra wird *Pattinī* zu Heilungszwecken in einem *Sirasapādaya* genannten Ritual-Liede angerufen. *Sirasapādaya* heißt eigentlich ein vom Haupt (*sirasa*) zum Fuß (*pādaya*) Exorcism. Im Liede wird immer der betreffende Körperteil und gleich der Einfluß der Göttin auf denselben genannt. Außerdem werden stellenweise auch verschiedene Begebenheiten aus dem menschlichen Leben der *Pattinī* erwähnt. Die Handschrift, die ich in Dondra gesehen habe, hatte 28 vierzeilige gereimte Strophen. In dem Schlußverse derselben wurde angegeben, daß das Lied nach dem *Yāgakavi* gesungen werden soll. In einer Handschrift des *Mal Pattinī upata*, d. i. die Geburt der Pattini aus einer Blüte, im British Museum unter Or. 6615 (249), ist dem genannten Gedichte auch noch ein kurzes *Sirasapādaya* angeschlossen.

Ein sehr interessanter Exorcism, der auch in Dondra und Umgebung gebraucht wird, ist das *Toraṇ bändīma*, d. i. das Binden der Bögen. Als Grundlage des Exorcism dient eine oft in verschiedensten Varianten erzählte *Pattinī*-Legende, in der geschildert wird, wie sie den *Sēramānraja*,

der viel an Kopfweh litt, durch eine Zauberzeremonie heilte. Zu dem Zwecke bildete sie ein *gam-maduwa*, d. i. einen dorfsüblichen Altar. Als der König von *Pattinī* geheilt wurde, errichtete er vor dem Altar zur Ehre der Göttin einen Bogen aus Palmblättern. Seit der Zeit hat ein solcher Bogen eine Zauberkraft und wird bei ähnlichen Exorcismen gebraucht. Ein derartiger Bogen muß sieben Spannen und vier Finger hoch und sechs Spannen und drei Finger breit sein. Der Kranke wird in der Entfernung von sieben Ellen vor den Bogen so gelegt, daß er auf den Bogen schaut.

Eine Handschrift von diesem wichtigen Ritual liegt im British Museum unter Or. 6615 (154) vor und enthält das Lied in 49 vierzeiligen gereimten Strophen.

Weiters gibt es viele Texte, welche sich auf die sogenannten grahaistischen Pattinī-Kulte, in denen *Pattinī* mit den zwölf Tierkreisgestirnen (sinh. *räsa*) in Verbindung gesetzt wird, beziehen und bei denselben rezitiert werden. Die dazu gehörigen Opferhandlungen heißen im Sinhalesischen *bali*, obzwar sie mit den gleichnamigen indischen Opfern nichts zu tun haben.

Das gebräuchlichste und deswegen auch das wichtigste Lied dieser Art ist das *Pattinī dolos räs sāntiya*, d. i. die Besänftigung der zwölf Tierkreiszeichen durch *Pattinī*, das in Ceylon in verschiedenster Fassung vorkommt. Meistens sind es ganz kurze Lieder von etwa zwölf Strophen, deren jede die Beziehung zwischen *Pattinī* und je einem Tierkreisgestirne anführt.

Außerdem wird im grahaistischen Pattinī-Ritual ein *Salu-sälīma*-Lied gebraucht. Das ist ein Rituallied, das beim Fächeln (*sälīma*) des Pattinī-Bildes mit einem weißen Stoffe (*salu*) gesungen wird. Die Zeremonie sowie das Lied erinnern sehr an die hinduistische *ārati*-Zeremonie. Eine Anzahl der Götterkönige, von denen angenommen wird, daß sie das Pattinī-Bild bei der Zeremonie anfächeln, werden in einzelnen Strophen angerufen. Neben denselben wird auch eine Anzahl der ceylonischen Lokalgottheiten angerufen. Im British Museum ist eine Handschrift dieses Liedes, nämlich Or. 6615 (201), das 88 vierzeilige gereimte Strophen enthält.

In dieselbe Gruppe gehören auch die sogenannten *Set kavi*, die in zahlreichen Handschriften vorliegen. Im British Museum sind es Or. 6615 (291), wo *Set kavi* an *Salu sälīma* angebunden ist und Or. 6615 (402). Es sind Versöhnungslieder, in welchen *Pattinī* und *Pālaṅga* in ihren göttlichen Formen angerufen werden, um den schlechten Einfluß der Tierkreisgestirne und Planeten gut zu machen. Beide Gottheiten werden hier in irgend eine Verbindung mit *Kälani-dēvarāja*, d. i. *Vibhīsaṇa*, und mit den vier *Lōkapālas* (sinh. *sivu varan deviyo*) gebracht. Es sind kurze Lieder, die je 26 bis 30 vierzeilige gereimte Strophen enthalten.

Von diesen zwei Ritual-Liedergruppen gänzlich verschieden ist das *Aṃ-keḷi upata*, d. i. die Herkunftsage vom Hörnerspiele. Es ist auch ein

Ritual-Lied, das aber keinen Opferkult und auch keinen Zauberkult, sondern das Zeremoniellspiel *aṃ-keḷi* begleitet. Das Lied, von dem es in Ceylon zahlreiche Handschriften gibt, ist im British Museum durch zwei Handschriften, nämlich Or. 6615 (405) und Or. 6615 (494) vertreten. Es gibt auch eine sinhalesische gedruckte Ausgabe, die unter dem Titel *Aṅkeli upata hevat Pattinī mālāva* in Colombo (2448 B. V. = 1904) erschienen ist. Weiters gibt es eine Ausgabe im Auszug mit einer englischen Übersetzung und Inhaltsangabe der ausgelassenen Strophen von H. C. P. Bell, angeschlossen an den Artikel *Aṅ-keliya* von C. J. R. le Mesurier im J. C. B. R. A. S. vol. VIII, No. 29 (1884) S. 380—384. Im Liede wird der angenommene mythische Ursprung des Spieles an der Schilderung des Verlaufes desselben erklärt.

III.

(Die ceylonische Legende von *Pattinī* und die tamilische Legende von *Kannakī*.)

Die gesamte sinhalesische rituelle Pattinī-Literatur enthält entweder eine Anzahl von Erzählungen aus dem irdischen Leben der *Pattinī* oder vereinzelte Nachrichten über ihre Erlebnisse in dieser Welt oder mindestens Anspielungen auf die Begebenheiten ihres Lebens, soweit sie in irgendeiner Beziehung zur eben vorgeführten Zeremonie stehen. Dadurch sind wir über den sinhalesischen Pattinī-Mythus verhältnismäßig gut informiert. Der Mythus wird beinahe vollständig im *Pantis-kolmura* und im *Pattinī hälla* erzählt. Die kleineren Lieder enthalten nur einige Ergänzungen zu dem Mythus. Das gilt besonders vom *Aṃ-keḷi upata*. Aus diesen Quellen kann der mythische Stoff der Legende folgendermaßen hergestellt werden:

„Die *Nāga-kanyā* badete einmal in einem Teiche der Menschenwelt und jemand stahl ihre Kleider. Aus Scham tauchte sie in das Wasser zurück und verwandelte sich in eine Lotosknospe. Ein Brahmane versuchte die wunderschöne Knospe zu pflücken, aber vergebens. Erst nach vielen wunderbaren Erlebnissen gelang es ihm, die Knospe zu erreichen und da sah er, daß innen in der Knospe ein kleines Mädchen liegt. Er nahm es zu sich und erzog es. Als das Mädchen sein sechzehntes Lebensjahr erreichte, weigerte es sich zu heiraten und ist auf den Berg *Andun-giri* gegangen, um dort Buße zu üben. Diese Wiedergeburt der Göttin wurde unter dem Namen *Mal-Pattinī*, d. i. Blüten-Pattinī bekannt. Auf dem Berge *Andun-giri* besuchte sie Gott Indra und um ihre Macht zu prüfen, verlangte er von ihr als Almosen Reis in Milch gekocht. Durch ihre übernatürliche Zauberkraft verwandelte *Pattinī* den Felsen in ein Ackerfeld, das sie sofort mit Reis anbaute. Der Reis wurde in einigen Augenblicken reif, worauf sie denselben sofort erntete. Dann schuf sie eine Wunder-

milchkuh, melkte sie und in der gewonnenen Milch kochte sie den Reis, den sie dem Gotte Indra darbot. Als sich Indra in dieser Weise von der großen Macht der Göttin überzeugt hatte, forderte er sie auf, wieder in die Menschenwelt zurückzukehren und den Hochmut des Königs Paṇḍi zu brechen, indem sie das dritte Auge des Königs blind zu machen hilft. Pattinī willigte dazu ein und wurde als ein goldenes Mango in dem königlichen Garten wiedergeboren. Trotz wiederholter Versuche konnte niemand das Mango herabschießen. Da kam ein alter Bogenschütze, in Wirklichkeit der so verkleidete Gott Indra, und mit dem ersten Pfeile schoß er das Mango ab. Der Saft aus dem abgebrochenen Mango-Aste tropfte in das dritte Auge des Königs *Paṇḍi*, der gerade unter dem Baume stand, sodaß sein Auge sofort erblindete.

Das Wundermango fiel in den nahen Fluß und schwamm auf der Oberfläche. Da wurde es vom Könige *Managuru* von *Mantonduva* gefunden. Nach sieben Tagen ist aus der Frucht ein wunderschönes Mädchen geboren. Das ist die letzte Inkarnation der *Pattinī* in der Menschenwelt.

Diese aus dem Mango geborene Pattinī heiratete *Pālaṅga*, nach dem Zeugnis einiger Pattinī-Lieder, einen Angehörigen der Vaiśya-Kaste. *Pālaṅga* liebte zuerst seine Gattin, dann aber, als er die Tänzerin *Mādēvi* kennen lernte, ist er seiner Gattin untreu geworden und manche Nächte verbrachte er im Hause der Tänzerin. Außerdem pflegte er der Tänzerin große Geschenke zu geben, bis er das ganze eigene Vermögen und auch das seiner Frau vollständig verschwendete. Der *Pattinī* sind nur zwei zauberische Armringe, die sie vom Gotte Indra bekommen hat, geblieben. *Pālaṇga* nahm beide Armringe und trug sie nach Madura, um sie dort zu verkaufen. Inzwischen wartete *Pattinī* auf dem Ufer des Flusses Kāvērī.

Einige Tage vorher sind der Königin von Madura Armringe, die den Ringen der *Pattinī* auffallend ähnlich waren, verloren gegangen. *Pālaṅga* ging zu einem Goldschmied, um ihm die Ringe zu verkaufen. Der Goldschmied benachrichtigte sofort den König, daß die gestohlenen Ringe gefunden sind. Infolge dieser Anzeige hielt der König den *Pālaṅga* für einen Dieb und ließ ihn hinrichten. Als *Pattinī* sah, daß sie vergebens auf ihren Gemahl wartet, überschritt sie mit Hilfe ihrer Zauberkraft den Fluß und begab sich nach Madura. Dort fand sie bereits nur die Leiche ihres Gemahls. Im Zorn, um sich am Könige zu rächen, riß sie ihre beiden Brüste ab und warf sie auf das königliche Schloß hinüber. In demselben Augenblicke flammte die ganze Stadt auf und wurde bis zum letzten Haus niedergebrannt. Die ganze Bevölkerung ging zugrunde. Nur einige Personen, welche *Pattinī* ihren Gemahl zu suchen geholfen haben, wurden von ihr gerettet. *Pattinī* beging dann, wie es die Pflicht einer guten Frau (*satī*) ist, den freiwilligen Tod auf dem Scheiterhaufen. Dann zog sie „mit aufgelöstem Haare, unter dem Geklirr der Fuß- und Armringe“, durch das Land, bis sie in das Wädda-Gebiet gelangte.

Die Wäddas, als sie hörten, daß *Pattinī* sich ihrem Lande nähert, lichteten ein Stück des Urwaldes, schmückten es aus und bereiteten ein großes Opfer vor. *Pattinī* empfing das Opfer und überließ es *Daḷa-kumāra*, einem mächtigen Rakshasa, der zu dem Zwecke von Indra entsandt wurde, und den die Wäddas seit der Zeit als ihren Gott verehren.

Pattinī bestieg dann ihren göttlichen Wagen und fuhr durch die Luft dem Götterlande (*dēvalōka*) zu. Unterwegs begegnete sie den *Pālaṅga*, der auch in seinem Götterwagen fuhr. In demselben Augenblicke wurden der Göttin ihre Brüste wieder hergestellt. Ihr Kummer wurde jetzt gestillt und sie gab die Macht über die Erde der maduränischen *Mahādēvī* ab. Dann setzte sie ihre Reise bis in die Stadt *Tusitapura* im *Tāvatiṃsa*-Himmel fort."

Derselbe Grundgedanke des Pattinī-Mythus findet sich literarisch bearbeitet im tamilischen epischen Gedichte *Śilappatikaram*, als dessen Verfasser ein gewisser *Ilaṅkovatikaḷ* genannt wird. In Einzelheiten gibt es beträchtliche Unterschiede zwischen diesem Kunstgedichte und den sinhalesischen Volksgedichten wie *Pattinī hälla* u. a.

Die Heroine des Tamil-Epos heißt nicht *Pattinī*, sondern *Kannaki*, und die Erzählung beginnt mit ihrer Mangogeburt. Ihr Gemahl heißt *Kovalan* und die Tänzerin *Māvi*. Im Vergleiche mit der sinhalesischen Erzählung wendet sich das *Śilappatikaram* mehr der menschlichen Seite der Geschichte zu, wobei das Übernatürliche und Zauberische auf das unvermeidliche Minimum herabgedrückt wird. Die *Kannaki* ist eine menschliche Frau, die erst durch ihre Himmelfahrt nach *Kovalans* Tode zu einer Göttin geworden ist. Ihren Kult haben verschiedene Könige, darunter auch *Kajavaku*, der König von *Ilaṅkapura*, angenommen.

Kajavaku ist eine tamilische Umschreibung des sinhalesischen Namens *Gajabāhu* und *Ilaṅkapura* ist die Insel *Laṅkā*, d. i. Ceylon selbst. Wir kennen zwei sinhalesische Könige dieses Namens, nämlich *Gajabāhu I.* (um 113 bis 125 n. Chr.), und *Gajabāhu II.* (im XII. Jahrhundert n. Chr.). Von diesen zwei ceylonischen Herrschern kann es sich hier nur um den *Gajabāhu I.*, von dem bekannt ist, daß er in Ceylon eine große Menge von fremden Kulten, dämonischen Zeremonien und Zauberriten eingeführt hat, handeln.

Die Erwähnung dieses sinhalesischen Königs im *Śilappatikaram* zeigt, daß sich der Dichter einer Beziehung seiner *Kannaki*-Geschichte zur ceylonischen *Pattinī*-Legende klar bewußt war. Außerdem bestehen noch andere auffallende Verbindungsglieder zwischen beiden Legenden. So ist z. B. auch die *Pattinī*-Legende nach Madura und Umgebung lokalisiert, und *Pattinī* kommt erst vor ihrer Himmelfahrt ins Wädda-Land, um dort in Zukunft in Tanzzeremonien verehrt zu werden. Bisher macht die Legende den Eindruck, daß sie im Königreiche Madura entstanden ist und erst mit der Zeit nach Ceylon übertragen wurde. Es ist schwer diese Meinung ab-

zulehnen. Eine Sache ist jedoch dabei auffallend: das ist der Name des Dichters. Er heißt in der tamilischen Aussprache *Ilaṅgovadigaḷ* oder nach der tamilischen Schreibart *Ilaṅkovatikaḷ*. Wenn wir den Namen, der unzweifelhaft arischen Ursprungs ist, in Sanskrit umschreiben, bekommen wir das zusammengesetzte Wort *Laṅkā-adhikārah*, was „derjenige, der die Regierungsmacht über Ceylon hat", d. i. der Herrscher von Ceylon, bedeutet. Dazu kommt noch, daß das *Śilappatikaram* in der Tamil-Literatur als buddhistisch (später jinistisch) betrachtet wird.

Etwas sicheres über das Entstehen der beiden Legenden und über den Ursprung des gemeinsamen Stoffes zu sagen, ist bis jetzt unmöglich. Denn wir kennen eigentlich diesen mythischen Stoff in keiner anderen Fassung als in *Śillapatikaram* einerseits und *Pantis-kolmura*, bzw. *Pattinī hälla* andererseits. Es gibt zwar im Tamil-Lande eine Anzahl von volkstümlichen Erzählungen über *Kannaki* und *Kovalan*, aber die meisten davon sind nur mündlich erhalten und deswegen fehlt ihnen Einheitlichkeit und gleichmäßige Behandlung des Stoffes. Die wenigen handschriftlich erhaltenen oder gedruckten *Kannaki-katäi* (Erzählungen von Kannaki) sind durchwegs neuere Bearbeitungen des Stoffes, die unter dem unzweifelhaften Einfluß des *Śilappatikaram* stehen. Dagegen besteht ein Kannaki-Kult in Südindien nicht und wir wissen nicht, ob so ein Kult überhaupt je im Tamil-Lande bestanden hat. Deswegen ist es auch schwer, heutzutage die Frage nach der gegenseitigen Abhängigkeit der südindischen *Kannaki*-Legende und des ceylonischen *Pattinī*-Mythus zu beantworten. Wir werden aber zu der Frage noch einmal im Schlußkapitel zurückkehren.

IV.

(Die Formen des Pattinī-Kultes in Ceylon.)

Der Kult der Göttin *Pattinī* war seinerzeit in Ceylon, und zwar nicht nur unter den Sinhalesen und Wäddas, sondern auch unter den Tamilen, hauptsächlich denen an der nordöstlichen Küste der Insel, allgemein verbreitet. Bei den Tamilen ist indessen im Laufe der Zeit der Pattinī-Kult am engsten mit den hinduistischen Kulten zusammengeflossen, sodaß Pattinī bei denselben heutzutage für eine Form entweder der Göttin Kālī oder der Göttin Mōhinī gehalten wird. Dies ist sicher nicht der ursprüngliche Zustand der Pattinī-Verehrung bei den Tamilen, da es in dieser Form im direkten Widerspruch zur Kannaki-Legende ist. Es ist gerade die *Mādēvī* von Madura, auch *Peruṅkali* genannt, die Feindin der *Kannaki*, welche als eine volkstümliche Göttin zum Gegenstand des Kultus der südindischen Tamilen geworden ist und in ihrer Gestalt manche Züge anderer Göttinnen des hinduistischen Pantheons, wie der *Kālī-Mahādēvī*, aber auch der *Mōhinī* vereinigte. Im großen Ganzen gehört der Pattinī-Kult der ceylonischen Tamilen schon der Vergangenheit an und heutzutage bleibt

eigentlich nur der bloße Name der Pattinī als ein Überbleibsel im volkstümlichen Hinduismus, der ein Verbindungsglied zwischen der volkstümlichen und der priesterlichen Religion der Tamilen bildet. Deswegen ist auch der heutige Pattinī-Kult der ceylonischen Tamilen nicht mehr von Belang.

Auch bei den Sinhalesen ist jetzt der Pattinī-Kult so gut wie erloschen. Aber noch vor dreißig Jahren, als ich zum erstenmale die Insel Ceylon besucht habe, gab es Orte, wo sich der Pattinī-Kult noch immer lebensfrisch hielt, obzwar er nicht mehr seinen ursprünglichen Glanz, den er in seiner vollen Blüte gehabt haben mußte, erhalten hat.

Wie ich mich im Jahre 1910 persönlich überzeugen konnte, hielt sich damals der Pattinī-Kult hauptsächlich noch im südlichen Küstenlande der Insel, wo sein Zentrum noch immer die Stadt Dondra war, dann in den Zentral-Provinzen (Kandy-Gebiete) und bei den Dorf-Sinhalesen des Wädda-Gebietes, aufrecht. Außerdem erhielt sich der Pattinī-Kult in einigen Tempeln, die entweder zu einem buddhistischen Klosterbezirke gehörten (wie z. B. in Ratnapura) oder derzeit einen hinduistischen Ritus hatten und den Pattinī-Kult als einen Nebenkult beibehalten haben (wie z. B. *Kandakumāra-dēvālaya* in Kataragama). Der rituell höchst ausgebildete Pattinī-Kult war derjenige von Dondra. Dondra scheint schon dem Namen nach eine uralte Kultstätte zu sein.[1]) Nach den sinhalesischen literarischen Nachrichten (hauptsächlich nach einigen Stellen aus *Pantiskolmura*) war in vergangenen Zeiten in Dondra ein Pattinī-Heiligtum, bei dem ein Priester-Kollegium, die *Pattinī-hāmis*, dem Gottesdienste oblagen. Neben denselben gab es auch noch ein Kollegium der jungfräulichen Priesterinnen, die *Pattinī-hāminis* hießen. Was für eine Bestimmung diese jungfräulichen Priesterinnen im Pattinī-Kulte hatten, wissen wir nicht mehr. Nur aus der Funktion der späteren *Pattinī-hāmini*, die die Frau eines Pattinī-Priesters war, können wir auf die ursprüngliche Bestimmung der Priesterinnen urteilen. Demnach waren sie dazu bestimmt, die zum Opfer nötigen Hausarbeiten, wie Nähen, Waschen, Kochen, Aufräumen usw. auszuüben.

Wie sich der ursprüngliche Dondra-Ritus des dortigen Pattinī-Kultes in Einzelheiten gestaltete, wissen wir auch nicht mehr. Aus *Pantiskolmura* lernen wir nur, daß es große jährliche Feste gab, bei denen der Göttin geopfert wurde und dabei große festliche Umzüge stattfanden. Noch vor dreißig Jahren wurde in Dondra einmal im Jahre der Stamm eines jungen Brotfruchtbaumes eingeweiht und ein hohler Armring (*sa-*

[1]) In Pāli-Schriften wird der Name Dondra als Dēvānam-dara (d. i. die Götter-Grotte) umgeschrieben. Diese Erklärung des Namens wird von den Sinhalesen bis jetzt gehalten. Trotzdem ist es nicht ganz sicher, daß der Name dem Ursprunge nach wirklich indo-arisch ist. Vielmehr scheint der Name eines dravidischen Ursprungs zu sein, und die Erklärung der Pāli-Schriften eine Volksetymologie zu sein.

lamba) der Göttin *Pattinī* in einem festlichen Umzuge durch die Stadt getragen. Das Fest wurde durch ein volksübliches Opfer beendet.

Außer diesem einmal im Jahre stattfindenden Feste war damals in Dondra das Darbringen der sog. grahaistischen *Bali*-Opfer zu Ehren der Göttin *Pattinī* üblich. Diese Opfer wurden je nach Bedarf mehrmals im Jahre dargebracht. Krankheiten hat man durch Anbetung der Göttin *Pattinī* in der *Śirasapādaya*-Zeremonie oder durch einen Zaubertanz mit klirrenden Fuß- und Armringen auszutreiben versucht.

Nach meiner Überzeugung stellen alle jene einzelnen Zeremonien des Pattinī-Kultes, die ich damals in Dondra gesehen habe, bereits nur den Verfall des ursprünglichen reich ausgearbeiteten Ritus vor. Die Priester verstanden damals nicht mehr den ursprünglichen Sinn der Handlungen, die nun in ihren Händen zu unsinnigen Gesten und Grimassen oder leeren Opfer-Formen geworden sind. Das gilt in erster Reihe von den *Bali*-Opfern. Die Priester wußten nicht mehr, was ein indisches *Bali*-Opfer ist, und deswegen ersetzten sie es durch ein volkstümliches Dorfopfer der Sinhalesen, das in Düten aus Bananen-Blättern auf ein Lattengestell dargebracht wird. Oder vielleicht handelte es sich in diesem Falle überhaupt um keine wirklichen *Bali*-Opfer und der indische Name wurde zur Bezeichnung einer rein einheimischen Opferhandlung übernommen.

An der Westküste der Insel wurden die Pattinī-Zeremonien noch mehr vereinfacht und waren zu einer Art der volksüblichen Dämonen-Tänze (*yakun-nätīma*, devil dancing) herabgesunken.

Ein Überbleibsel eines großen Pattinī-Kultes hat sich noch bis auf die jetzigen Zeiten in dem sog. *Perahära* erhalten. Heutzutage ist das *Perahära* ein b u d d h i s t i s c h e s Fest mit einem feierlichen Umzug durch die Stadt und Umgebung, in dem die heilige Reliquie des Zahnes des Buddha, begleitet von vier heiligen Kultsachen der vier Gottheiten, deren Tempel in den buddhistischen Klosterbezirken zu sein pflegen, nämlich *Natta-dēviyo* (d. i. *Śiva*), *Vishnu*, *Kataragama-dēviyo* und *Pattinī*, getragen wird. Aber der buddhistische Charakter dieses Festes ist nicht das Ursprüngliche, sondern das Fest wurde in diesem Sinne erst durch den König Kīrti-srī (1747—1780) im Jahre 1775 umgeändert. Im Mahāvaṃso (XCIX, 42—66), wo sich die Nachricht von dieser Umgestaltung des Festes befindet, heißt das Fest *āsāḷhi*, weil es im Monate *āshāḍhaḥ* (sinh. *äsaḷa*) abgehalten wurde. Eine vollständige Beschreibung des Perahära-Festes, wie es im XIX. Jahrhunderte abgehalten wurde, findet man im Buche Adam's Peak von William Skeen, Appendix I. S. 345—347. Aus dieser Beschreibung geht es klar hervor, daß es sich um dieselbe Zeremonie, die nach den übereinstimmenden Nachrichten des *Śilappatikaram* und des *Pantis-kolmura* von *Gajabāhu I.* aus Südindien nach Ceylon eingeführt wurde, handeln muß.

Aus dem ursprünglichen Pattinī-Feste hat sich im *Perahära* nur wenig erhalten. Als Überbleibsel des ursprünglichen Rituals möchte man das Herumtragen des hohlen klirrenden Armringes (*salamba*), das Reis-Opfer im Pattinī-Tempel und vielleicht das Einweihen des jungen Brotfruchtbaumes (*artocarpus integrifolia*), der am letzten Tage des Perahära-Festes abgeschnitten und in den Pattinī-Tempel getragen wird, betrachten.

Das ganze *Perahära*-Fest hat weder einen buddhistischen noch einen hinduistischen Charakter, obzwar dadurch auch hinduistische Götter, *Śiva* und *Vishnu*, verehrt werden. Der beste Beweis dafür ist das Reisopfer. Der Opferreis wird mit Kokosmilch über einem offenen Feuer in einem tönernen Topf in derselben Weise wie bei der *Kirikoraha*-Zeremonie der Wäddas oder bei der Dämonen-Verehrung der Dorfsinhalesen gekocht. Das Opfer wird dann in Tüten aus Bananenblättern, die auf Stangen befestigt und mittels denselben im Boden aufgestellt werden, dargebracht.

Dieses Fest war — wie sich aus den vorhandenen Quellen klar ergibt — ein Kandysches Fest, und sein Zweck war ursprünglich die Bekämpfung und Vorbeugung der Blatternepidemie. Später wurde dasselbe als Schutz gegen alle epidemischen Krankheiten, die es aus der Stadt und Umgebung vertreiben sollte, betrachtet. In früheren Zeiten dauerte das *Perahära*-Fest volle fünfzehn Tage, d. i. vom Voll- bis zum Neumonde, wobei jeden Abend Umzüge mit dem Zauber-Armringe stattfanden. Das Fest endete mit der Zeremonie des Wasserteilens, wobei der Priester in einem Kahn in die Mitte des Flusses fuhr und die Wasseroberfläche mit dem heiligen Schwerte des Kataragama-Gottes zerschnitt.

Später wurden ähnliche Feste auch in anderen Orten des Innerns der Insel eingeführt und jährlich abgehalten. Gleich nach dem kandyschen *Perahära* war das ähnliche Fest von Ratnapura am meisten berühmt. Dasselbe wurde dort in *Mahā-saman-devale*, einem ungefähr drei Kilometer von der Stadt entfernten und auf dem rechten Ufer des Kaḷu-ganga-Flusses liegenden Tempel, regelmäßig jedes Jahr gefeiert. Dadurch ist der Tempel, zu dem Pilger nicht nur aus der ganzen Insel, sondern sogar aus Südindien herbeiströmten, zu einem berühmten Wallfahrtsort geworden.

Ebendaselbst dauerte das Fest ursprünglich auch volle fünfzehn Tage wie in Kandy, und auch dort wurden täglich abends festliche Umzüge, bei denen der Zauberring der Göttin *Pattinī* durch die Stadt und die anliegenden Ortschaften getragen wurde, abgehalten.

Später nahm das Fest überall mehr und mehr den buddhistischen Charakter an und gleichzeitig wurde die Dauer des Festes auf sieben und sogar auf fünf Tage herabgesetzt. Anfangs dieses Jahrhunderts dauerte das Fest zwar noch acht Tage, aber der eigentliche Umzug (*perahära*) wurde nur noch am vorletzten Tage abgehalten. Die übrigen Tage wurden verschiedenen vorbereitenden und begleitenden Zeremonien im Tempel und bei dem zu diesem Zwecke am ersten Tage eingeweihten jungen Brot-

baume gewidmet. Heutzutage scheint das kandysche *Perahära* bloß zu einer gesellschaftlichen Begebenheit gesunken zu sein.

Die letzte und seiner Zeit wahrscheinlich die wichtigste Form des Pattinī-Kultes sind die religiösen Spiele, die früher jährlich in bestimmten Jahreszeiten abgehalten worden waren. Es gab vier solche religiöse Spiel-Rituale, nämlich:

1. *Aṃ-keḷiya*, das Spiel mit den Hörnern;
2. *Dodan-keḷiya*, das Spiel mit Apfelsinen;
3. *Pol-keḷiya*, das Spiel mit Kokosnüssen;
4. *Mal-keḷiya*, das Blüten-Spiel.[1])

Auch diese Spiele, die ursprünglich wahrscheinlich mehr zauberischen als religiösen Charakter hatten, hingen in gewissem Maße mit der rituellen Krankheitsvertreibung zusammen, aber im Laufe der Zeit sind auch sie bloß zu gesellschaftlichen Dorfunterhaltungen gesunken. Eigentlich nur das erste von den vier genannten Festspielen hat sich hie und da bis auf die jetzigen Zeiten erhalten. Dadurch läßt sich leicht erklären, daß sich auch das das Spiel begleitende Ritual-Lied, nämlich das *Aṃ-keḷi-upata*, bis zur Gegenwart in einer Menge von Handschriften erhalten hat. Aus demselben lernen wir auch den primitiven Charakter des Ritus und dessen Ausübung kennen. Aus der in dem Liede enthaltenen Beschreibung sehen wir, daß es in dem Spiele keine Spur eines hinduistischen oder hinduisierten Rituales, wie es mehr oder weniger im Dondra-Ritual, wie auch im Perahära-Ritual von Kandy der Fall ist, gibt.

Aus dem vollständigen Mangel an hinduistischen Elementen in dem genannten Ritual-Spiele können wir schließen, daß gerade dieses Spiel von großer Bedeutung als Überbleibsel irgend eines Urkultes der Göttin Pattinī ist. Leider ist der Text des Liedes nicht in seiner ursprünglichen Form erhalten und darum können wir kaum in demselben die Schlüssel zur Lösung der Frage nach dem Ursprung des Pattinī-Kultes suchen, obzwar wir in demselben viele Andeutungen in der Beziehung finden können.

V.

(*Pattinī* und *Kiriammā*.)

Die Wäddas von Ceylon kennen eigentlich die Göttin *Pattinī* nicht und haben niemals einen wirklichen Pattinī-Kult gehabt. Durch die Berührung mit den Sinhalesen sind hie und da einzelne Elemente der sinhalesischen Pattinī-Verehrung in die religiösen Verehrungs-Formen der Wäddas hinübergegangen. Aber in allen solchen Fällen handelt es sich

[1]) Eine vollständige Beschreibung dieser Spiele findet man in H. Parker, Ancient Ceylon (London 1908), S. 631—642.

allgemein um sehr späte Beimischungen, welche durch Ähnlichkeit der heiligen Handlungen der Wäddas und der Sinhalesen hervorgerufen worden sind.

Die Hauptgottheit der Wäddas ist die *Kiri-ammā*, welche in verschiedenen Formen — es werden meistens sieben angeführt — verehrt wird. Der Kult der (sieben) *Kiri-ammās* ist in einer Anzahl von Einzelheiten auffallend ähnlich entsprechenden Handlungen in der Pattinī-Verehrung. Aber gerade diese Einzelheiten sind nicht von Belang für die Lösung der Frage nach dem Verhältnis der beiden Kulte, da sie in den meisten Kulten der Wäddas sowie der Sinhalesen erscheinen und ein urceylonisches Gemeingut der beiden Stämme darstellen.

In Kandy und seiner Umgebung wurden seinerzeit sieben *Kiri-ammās*, die als sieben Inkarnationen der Göttin Pattinī betrachtet wurden, verehrt. Eine von den sieben Formen dieser *Kiri-ammās* wird gemäß der betreffenden Ritual-Lieder als Lokal-Göttin in *Navagama* verehrt. Auch in der Aufzählung der verschiedenen Formen der Göttin *Pattinī* erscheint eine Form als *Navagamuva Pattinī*. Aber diese Ähnlichkeit in der Lokalisierung der beiden Gottheiten gibt uns nicht viel Bescheid. Erstens kann *Navagama* uns kaum eine bestimmte Lokalität bezeichnen, da es viele Ortschaften dieses oder sinngemäß gleichen Namens in Ceylon gibt. Zweitens, die kandyschen *Kiri-ammās* sind in manchen Hinsichten von den *Kiri-ammās* der Wädda verschieden, und kaum können sie mit denselben gleichgesetzt werden. Weiters scheint überhaupt in den Gestalten der *Kiri-ammās* eine Menge von heterogenen Gottheitsvorstellungen zusammengeschmolzen zu sein. Die Folge davon ist, daß der bloße Name *Kiri-ammā*, wenn er in verschiedenen Orten oder Gebieten oder bei verschiedenen Stämmen der Insel erscheint, uns kaum die Sicherheit, daß es sich um dieselbe Gottheit handelt, gibt.

Die *Kiri-ammās* der Wäddas sind lokale Verehrungsformen der großen Naturgöttin, eine Verkörperlichung der Mutteridee in der Natur. Dagegen die *Kiri-ammās* der Kandyer sind Vergötterungen der Ahnfrauen der einzelnen Geschlechter, die auf eine jetzt unbekannte Weise in Verbindung mit der Göttin *Pattinī* gebracht werden. Es gibt aber außerdem auch Kulte und dieselben begleitenden rituellen Lieder, in denen *Kiri-ammā* in irgendeiner Verbindung mit dem uralten sinhalesischen Felsengott *Gala-yakā* erscheint.

In Verbindung mit den verschiedenen Auffassungen der *Kiri-ammā* wird auch der Name etymologisch verschiedenartig gedeutet. Dabei handelt es sich nur um den ersten Teil des Kompositums, indem der zweite Teil *ammā* nichts anderes als „Mutter“ bedeuten kann.

Die Kandyer sehen in dem Worte „*kiri*“ den sinhalesischen Ausdruck für „Milch“, das vom Saṇskrit-Worte *kshiram* abgeleitet wird. Um die *Kiri-ammā* mit dem *Gala-yakā* verbinden zu können, trachtet man im

„*kiri*" die dravidische Form des Sanskrit-Wortes „*giri*, der Berg" zu sehen, was nicht unmöglich ist. Die dritte Möglichkeit ist das Wort mit der Gruppe der Götternamen, die im modernen Sinhalesischen in den Formen *garā, garä, gärā* und *girī* erscheinen, in Verbindung zu setzen.[1]) Diese Namen werden oft zwecks etymologischer Deutung mit der Sanskrit-Wurzel *grah-* (Praes.: *gṛhṇāti*) „ergreifen" verbunden und als „derjenige, der jemanden ergreift" erklärt, wobei auf die Funktion dieser Götter als Krankheiten bringende Dämonen gedacht wird.

Obzwar unter anderen Funktionen auch diese Funktion deutlich erscheint, ist es sehr schwer, diese Deutung etymologisch zu verteidigen, da die Ableitungen vom Sanskritstamm *grah-* im Sinhalesischen nie einen Vokal zwischen *g* und *r* entwickeln.

Aber es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß gerade die *Kiri-ammās* der Wädda mit der Gruppe der Garā-Götter eng verbunden seien. Und eben aus diesem Zusammenhang der *Kiri-ammā* mit *Garā* entstand ihre Bedeutung als die große Urgöttin der Wäddas, was wahrscheinlich die ursprüngliche Form der Göttin ist.

Pattinī dagegen ist immer eine jungfräuliche Göttin des Schamgefühls und erst sehr spät ist sie zu einer Heilgottheit der Sinhalesen geworden. Diese andere Funktion wird in der mythologischen Erzählung ziemlich gewaltsam gedeutet, indem dort von der Genesung des Soli-Königs *Śērāmān* erzählt wird. In Ceylon ist dann die Göttin *Pattinī* zur Wunderärztin der Blatternkrankheiten geworden. Es ist ganz klar, daß diese Funktionsverschiebung erst dann eingetreten ist, wenn *Pattinī* mit der hinduistischen Göttin *Durgā* verschmolzen ist. Selbst der tamilische Name *Kannaki*, der vom Sanskritworte *kanyā* „die Jungfrau", abgeleitet wird, zeigt auf die ursprüngliche Funktion der Göttin. Deswegen kann sie nicht mit *Kiriammā*, der zeugenden und befruchtenden Göttin der Wäddas identisch sein. Die Verbindung der beiden Gottheiten scheint sicher erst spät, und zwar bei den Kandyern, stattgefunden zu haben. Deswegen müssen wir alle Mutmaßungen, die aus der Verbindung der Göttin *Pattinī* mit *Kiriammā* Schlüsse zu ziehen versuchen, schon im voraus als falsch und unmöglich ablehnen.

VI.

(Der Ursprung des Pattinīmythus.)

Den Stoff des Pattinīmythus würden wir unter den vedischen und postvedischen Mythenzyklen Indiens vergebens suchen. Auch in Purāṇas und Tantras gibt es überhaupt nicht einen ähnlichen Stoff. Und trotzdem wird *Pattinī* wiederholt für eine hinduistische Gottheit ausgegeben. Bei

---

[1]) Siehe meine Abhandlung Ceylonská božstva Gará a Girí in Věstník české Akademie, Jahrgang XXI.

den Sinhalesen gilt sie als eine fremde Gottheit, die in historischer Zeit nach Ceylon importiert wurde. Von den ceylonischen Tamilen wird *Pattinī* für eine Inkarnation (*avatāram*) der Göttin *Durgā* gehalten und auf diese Weise mit dem Śivakult in Verbindung gesetzt. Dieser Auffassung möchte die Tatsache, daß *Pattinī* in *Kataragama* in demselben Tempel wie der *Kataragama*-Gott oder der *Kanda-kumāra* verehrt wird, entsprechen. Aber da stoßen wir schon auf neue Schwierigkeiten und neue Probleme. Es ist nämlich überhaupt nicht sicher, ob die jetzige Identifizierung des *Kandakumāras* mit dem indischen Gott *Skanda* eine feste Grundlage hat und ob es sich nicht vielleicht um eine recht neue, aus der Lautähnlichkeit der beiden Namen abgeleitete Erfindung der im *Kataragama* fungierenden, südindischen Brahmanen und Pujārins handelt.

Aber diese Ansicht ist unter den Eingeborenen nicht allgemein anerkannt. Hauptsächlich in den Schichten der ceylonischen Bevölkerung, wo *Pattinī* mit *Kiriammā* in Verbindung gesetzt wird, hört man hie und da die Meinung, daß *Pattinī* eigentlich die indische Gottheit *Mōhini* ist. Gegen diese Meinung steht der ausdrückliche Charakter der *Pattinī* als einer Göttin der Züchtigkeit und einer Heilgottheit, Funktionen, die zwar mit *Durgā*, aber nie mit der *Mōhinī* verbunden werden können. Die Verbindung der Göttin *Pattinī* mit der Göttin *Mōhinī* konnte nur durch Vermischung mit den sieben *Kiriammās*, welche in einigen kandyschen Bezirken in Verbindung mit dem südindischen *Ayiyanār*, dem Sohne der *Mōhinī*, verehrt werden, entstehen. Auch der Name ihres Gatten, sinhalesisch *Pāla(ṅ)ga*, in Tamil *Kovalan* möchte zu dieser Identifizierung beigetragen haben. Denn die gleichgesetzten Worte im Sanskrit sind *pālaka*- und *gōpāla*-, die im Hinduismus einen Gott, der durch *Kṛshna* mit *Vishnu* verschmolzen ist, bezeichnen. Jedoch der Grundcharakter der Göttin *Pattinī* ist von dem der Göttin Mōhinī gänzlich verschieden und in der Legende könnte eher die Gestalt der Tänzerin *Mādēvī* mit der *Mōhinī* verbunden werden.

Aber auch die Verbindung mit *Durgā* scheint nicht die ursprüngliche zu sein. Denn *Pattinī* hat nie den Charakter einer *Śaktih*, das ist einer Erscheinungskraft eines Gottes, wie es immer der Fall bei der *Durgā* ist. *Pattinī* ist eine Gottheit selbst, unabhängig von einer Gottesgestalt männlichen Geschlechtes, sei es *Pālaṅga* oder ein anderer Gott. Das sieht man am besten daraus, daß *Pattinī* nach der sinhalesischen Auffassung selbständig, d. i. von sich selbst aus, in der Welt wirkt oder in der sinhalesischen Ausdrucksweise erklärt, daß sie kein *varam*, d. i. keinen Auftrag oder keine Bevollmächtigung eines anderen Gottes braucht. Aber dasselbe beweist gleichzeitig, daß *Pattinī* überhaupt zu keinem hinduistischen Mythenkreise gehört und höchstwahrscheinlich nie in das hinduistische Pantheon gehörte.

Schon Hugh Nevill in seinem handschriftlichen C a t a l o g u e o f

b a l l a d s i n t h e N e v i l l's c o l l e c t i o n s. v. *Pantis kôlmura* erörterte die Meinung, daß der Pattinīmythus einer Religion der gemeinsamen Vorväter der Sinhalesen und Tamilen gehört, indem er über diesen Mythenstoff erklärte: „This is probably an anthropomorfic form of a very ancient religious myth, common to one class of the ancestors both of the Sinhalese, and Tamils, before they reached their present seats in Southern Asia. . . . It has, however, undergone great changes as a story legend, and probably both Sinhalese and Tamil have acted and reacted on each other".

Da stoßen wir aber schon wieder auf neue Probleme, die nach Nevill's Auffassung ganz klar waren und keine weitere Erörterung brauchten. Für uns sind es heute sehr schwer lösbare Rätsel, in die die Wanderungen der Völker und die damit verbundene Mischung der Rassen in Südindien eingehüllt sind. Wir zögern heutzutage dieses Gebiet der indischen Ethnologie nur zu berühren, und eine entscheidende Antwort auf diese Frage zu geben, wird wahrscheinlich je kaum möglich sein.

Mit Bezug auf den Pattinīmythus wird in *Pantis-kolmura*, wie bereits angeführt wurde, der südindische Ursprung des Mythus und des Kultus zugegeben. Das bedeutet aber überhaupt nicht, daß es sich um einen tamilischen Mythus und Kult handeln müßte. Wenn wir die Richtigkeit der Tradition als unbedenklich annehmen und zugeben, daß die Übernahme des Pattinīkultes samt dem legendarischen Stoffe zur Zeit des sinhalesischen Königs Gajabāhu I., d. i. im Beginn des zweiten Jahrhunderts n. Chr. erfolgte, bedeutet es für die Lösung der Frage nach dem Ursprunge des Mythus-Stoffes noch gar nichts.

Es gibt in Südindien Orts- und Personennamen, die unzweifelhaft auf eine Verbindung mit den Sinhalesen hinweisen. Es gibt aber auch Kulte in Südindien außerhalb des geschlossenen tamilischen Gebietes, die eine auffallende Ähnlichkeit mit denen des sinhalesischen Dorfvolkes aufweisen. Ich weise nur auf die Dämonenkulte der Tulus und einiger kleinen Waldstämme in den westlichen Ghats hin.

Dabei müssen wir erwägen, daß die künstliche poetische Bearbeitung des Mythus-Stoffes im *Śilappatikaram* verhältnismäßig spät ist und die vollständige Verbreitung und allgemeine Kenntnis des Stoffes im Tamilvolke voraussetzt. Dazu ist aber auch zu erwägen, daß das erwähnte Gedicht nicht in den Kreis des orthodoxen Hinduismus gehört, sondern meistens dem Jinismus, aber hie und da auch dem Buddhismus zugeschrieben wird. In beiden diesen religiösen Richtungen in Südindien wurde *Śilappatikaram* als ein Erbauungsgedicht, das die eheliche Treue und das eheliche Zusammenleben moralisch heben sollte, betrachtet. Im Tamillande, zur Zeit der Verfassung des Gedichtes, gab es einen Pattinīkult wahrscheinlich überhaupt nicht mehr. Im Einklange mit diesem Umstande haben die Gestalten des Gedichtes durchwegs einen menschlichen Charakter und erst am Schlusse in dem Versöhnungsakte werden sie vergöttlicht.

Alle diese Einzelheiten weisen darauf hin, daß es sich im Pattinīmythus um einen sehr alten Stoff unbekannten Ursprunges handelt, der von verschiedenen späteren Religionsschichten zu ihren eigenen Zwecken verschiedenartig gedeutet und angewendet wurde. Eine dieser Entwicklungsformen des Mythus, die im Kreise des südindischen Hinduismus einen selbständigen Kult entwickelte, ist zu den Sinhalesen hinübergegangen und entwickelte sich dort im Rahmen der sinhalesischen Volksreligion in eine hybride Form fort, die uns literarisch aus dem *Pantis-kolmura* und kultisch aus dem *Dondra-Kult* und dem kandyschen *Perahära* bekannt ist.

SCHICHTUNG DES ṚGVEDA.

BESTIMMUNG DES RELATIVEN ALTERS DER LIEDER DES ṚGVEDA MIT HILFE ZAHLENMÄSSIGER BERECHNUNG. II.

(Fortsetzung.)

Von

Pavel Poucha.

Die Gründe, die für ein größeres oder geringeres Alter des betreffenden Liedes sprechen, sind wie folgt (die Zahlen gleichen den Zahlen der einzelnen besprochenen Gruppen):

3. Schwer zu entscheiden, falls man nicht ganz von vornherein behaupten will, daß VII 102 als ein Lied, das in einem der Familienbücher sich findet, eben deshalb älter sein muß als X 185. Denn, wie man auf den ersten Blick in die Tabelle I ersieht, haben beide Lieder die gleiche Zahl von alten und jungen Wörtern. Nur die größere Zahl der Wörter mit verschobener Bedeutung in VII 102 würde für das größere Alter von X 185 sprechen und andeuten, daß VII 102 jünger sein sollte. Aber der Umstand, daß beide Lieder ohne wiederholende Anknüpfung an das übrige Liedermaterial dastehen, spricht eher dafür, daß beide Lieder ziemlich jung sind; es wird aber besser sein, die Frage unentschieden zu lassen. — 6. Daß V 72 älter als X 172 ist, geht aus folgenden Gründen hervor: a) V 72 weist eine größere Zahl von unzweifelhaft alten Wörtern auf — die wiederholten werden nicht gezählt — als X 172, das Verhältnis ist (V 72 : X 172) 5 : 1, b) weniger produktive Wörter in V 72, Verhältnis 1 : 6, c) weniger Wörter mit verschobener Bedeutung, 2 : 7, *d*) V 72 ist durch seine Wiederholungen fest im Ṛgveda verankert, wogegen X 172, ohne Wiederholungen, es nicht ist. — 7. In dieser Gruppe muß man sehr vorsichtig vorgehen wie in Gruppe 3; aber V 24 ist ganz bestimmt älter als X 189, da man in diesem Liede überhaupt kein altes Wort findet, in jenem aber 4; verschobene Wortbedeutungen gibt es in X 189 fünf, in V 24 nur drei; alles spricht daher für ein höheres Alter des Liedes V 24. — 8. Alle Umstände sprechen für größeres Alter bei IX 60, das die größte Zahl von alten Wörtern aufweist und mit seinen vier Wiederholungen im ṚV fest verankert ist; X 175 hat nur ein altes Wort, mehr Wörter mit verschobener Bedeutung und zwei Wiederholungen; X 190 hat weder das eine, noch das andere. — 9. In dieser Gruppe gibt es fünf Lieder ohne Wiederholungen gegenüber einem Liede (IX 53) mit zwei Wiederholungen; das Verhältnis der Zahl der alten Wörter (nach Spalte d, also dem unstrittigen Teile des

Liedes) ist in der Reihenfolge, wie die Lieder in Tabelle II angeführt sind, das folgende: 5 : 4 : 3 : 0 : 0, aber IX 53 weist eigentlich, nach e, 6 auf; das Verhältnis der jungen Wörter ist 2 : 5 : 5 : 5 : 4, das Verhältnis der Wörter mit verschobener Bedeutung ist 5 : 5 : 3 : 6 : 7. Man sieht also eine größere Anzahl von Wörtern mit verschobener Bedeutung eben dort, wo man sie schon a priori erwarten würde und wo man schon im voraus ein junges Lied ahnt. Alles spricht für ein größeres Alter bei den ersten zwei Liedern (I 150, IX 53). Wohl wird man nicht weit von der Wahrheit sein, wenn man IX 53 als das älteste und I 150 als das zweitälteste Glied dieser Gruppe bezeichnen wird. — 11. Hier ist IX 58 älter, da es kein junges Wort hat. — 12. Obzwar nach Tabelle I das Lied X 171 mehr alte Wörter hat, ist zu erwägen, daß drei von ihnen eigentlich ein Wort sind (*tyám*), so daß sich dadurch ihre Zahl auf drei reduziert, und so IX 56 gleicht; in diesem Liede ist nicht nur jedes alte Wort ein anderes, sondern wir finden da auch die alte Form *sātaye*; in X 171 sind alle drei Wörter auch ἅπαξ λεγόμενα, in IX 56 gibt es solche überhaupt nicht; dieses Lied ist auch im ṚV. durch seine drei Wiederholungen verankert, von denen zwei auch zum IX. Buche gehören. Das ältere Lied ist also IX 56. — 13. Die größere Zahl alter Wörter spricht für IX 55 als alt; die Zahl der jungen Wörter ist die gleiche, ebenso die der mit verschobener Bedeutung. Man sieht wieder, daß die mit einem Sternchen bezeichneten Lieder, also diejenigen, die keine Wiederholungen aufweisen, oft jung sind. — 15. Falls man nicht auf Grund des absoluten Zahlenverhältnisses, wie es aus Tabelle I hervorgeht, die Entscheidung treffen will, wonach (nach c, d) IX 48 sowohl älter als (nach e, f, g) jünger als VII 14 wäre, weist alles darauf hin, daß man diesen Fall auf andere Weise zu lösen versuchen muß — wenn er überhaupt lösbar ist —, und zwar auf Grund der gegenseitigen Erwägung von mehreren Möglichkeiten, die beide Lieder bieten; die Gleichung $(d:e)$ $(9:6):(6:2)$, was 1,5 : 3 ergibt, spricht für das größere relative Alter von VII 14. — 17. Die gleiche Zahl der alten Wörter nach dem Abziehen derjenigen, die sich wiederholen, und die ungleiche Zahl der jungen (5 : 5) :(4 : 1) spricht für das höhere Alter von IX 51, also desjenigen Liedes, das sechs Wiederholungen hat. — 18. Das Verhältnis dieser sechs Lieder ist nach $d = 3:3:7:2:5$, nach $e = 2:3:5:7:2$, nach $g = 4:3:2:7:12$, nach $i = 1:0:1:1:6$, was besagt, daß VII 51 die meisten jungen Wörter hat und sehr viele mit verschobener Bedeutung; VI 42 hat die meisten alten Wörter, IX 50 die meisten Wiederholungen und steht gleich neben VI 42 in Bezug auf alte Wörter und Wörter mit verschobener Bedeutung. Es bleibt also unter diesen drei Liedern zu entscheiden. VII fällt gleich wegen der angeführten Gründe aus; erwägen wir das Verhältnis der beiden übriggebliebenen Lieder ähnlich wie in Gruppe 16, so würde das Verhältnis von $(7:5):(5:2)$, d. h. von 1,4 : 2,5 für das größere Alter von

IX 50 sprechen, aber das Verhältnis der beiden *g* und *i* zueinander hilft uns nicht weiter, so daß man beide Lieder für die ältesten dieser Gruppe halten kann. — 19. Eine kleine Übersicht über die Verhältnisse dieser Lieder: *d* = 5 : 7 : 6 : 6 : 7 : 1, *e* = 0 : 2 : 2 : 4 : 3 : 14, *g* = 2 : 2 : 2 : 3 : 4 : 5 : 8, *i* = 6 : 4 : 3 : 1 : 0 : 1 zeigt in *d* die Gleichwertigkeit von V 22 und X 176; in *e* ist X 183 das jüngste von allen; auch in *g* zeigt sich X 183 als das jüngste (hier in *g* beobachte man das regelmäßige Steigen des Zahlenwertes vom IV. zum X. Buche); in *i* ist an erster Stelle IV 49 als im ṚV. am besten verankert. Das besagt, daß wir der Reihe nach zuerst X 183 ausschließen und dann weiter Folgendes erwägen müssen: die Reihenfolge der übrigbleibenden Lieder dieser Gruppe ist nach *d*: 1. V 22 = X 176, 2. VII 52 = VII 80, 3. IV 49, wobei die Verhältnisse in *e*, *g*, *i* keineswegs gegen diese Reihenfolge sprechen. IV 49 ist von diesen Liedern am besten im ṚV. verankert und warf an sechs Stellen ein Muster für fünfzehn andere Ṛgvedastellen ab; so auch V 22 an vier Stellen für sechs andere; dagegen enthalten VII 52 und VII 80 lauter Wiederholungen, die nicht ursprünglich sind. X 176 ist gegenüber V 22 gemäß *e* jünger und nach *i* = 0 ohne Beziehung zu anderen Liedern; man braucht also mit diesem Liede nicht weiter zu rechnen. Es bleiben endlich nur V 22 und IV 49 übrig, beide wohl auf gleicher Stufe relativen Alters und die ältesten Lieder dieser Gruppe. — 20. Diese sieben Lieder stehen zueinander in folgender Beziehung: *d* = 3 : 6 : 4 : 12 : 5 : 10 : 4, *e* = 2 : 9 : 8 : 5 : 1 : 2 : 5, *g* = 2 : 7 : 5 : 4 : 3 : 10 : 10, *i* = 1 : 1 : 2 :4 : 2 : 5 : 1, so daß IX 46 die meisten alten Wörter hat, VI 73 die meisten jungen, IX 52 und X 41 die meisten Wörter mit verschobener Bedeutung, IX 52 ist am besten im ṚV. verankert. Es fallen am nächsten die beiden Endglieder weg, d. h. I 78 und X 41, aus einem an der Hand liegenden Grunde, dann wieder VI 73 und VII 13, so daß zur endgültigen Entscheidung nur IX 46, 49, 52 übrig bleiben, wo man, wenn man das Verhältnis *d* : *e* erwägt, folgende Werte bekommt: 12/5 : 5/1 : 10/2 = 2,4 : 5 : 5, so daß man die Ausgeglichenheit der beiden letzten Lieder in Betracht ziehen muß, als auch den Umstand, daß IX 52 ein seinem Alter nach strittiges Wort enthält, ein ἅπαξ λεγόμενον, welches man zu den anderen fünf zuzählen kann, wenn man erwägt, daß, wie oben gesagt, die ἅπαξ λεγόμενα nicht immer junge, produktive Wörter sein müssen. Von dieser Gruppe wird also IX 52 das älteste Lied sein, die übrigen zwei, d. h. IX 46, 49 diesem sehr nahe stehen. — 21. Schwer zu entscheiden, X 179 aber wohl ursprünglicher; beide sind gleich jung. — 22. Die Übersicht von *d*, *e*, *g*, *i* deutet an, daß das älteste Lied hier IX 30 sein wird und daß gleich nach ihm VII 56 und III 24 folgen werden. — 23. Die Übersicht des Verhältnisses dieser Lieder zueinander *d* = 14 : 4 : 6 : 3, *e* = 1 : 2 : 2 : 4, *g* = 11 : 3 : 2 : 8, *i* = 4 : 0 : 2 : 10 spricht für das höchste relative Alter bei IV 47, dann folgen nacheinander: VII 12, VI 43, IX 42. — 24. Über ein Gruppe von elf Liedern zu ent-

scheiden ist besonders schwierig. Versuchen wir es mit der folgenden Übersicht:

	V 14	20	21	VII 53	VIII 30	IX 25	26	33	43	X 158	182
d =	2 :	8 :	4 :	4 :	3 :	8 :	8 :	2 :	11 :	0 :	2
e =	0 :	1 :	3 :	2 :	7 :	1 :	3 :	1 :	2 :	8 :	7
g =	6 :	6 :	2 :	5 :	3 :	11 :	16 :	10 :	9 :	9 :	7
i =	4 :	2 :	4 :	2 :	2 :	5 :	2 :	6 :	7 :	2 :	1

Das zeigt auf folgendes relatives Alter innerhalb dieser Gruppe (vom ältesten zum jüngsten Liede): *a*) IX 43, *b*) V 20, IX 25, 26, *c*) V 21, VII 53, *d*) VIII 30, *e*) V 14, IX 33, X 182, *f*) X 158. — 25. Von dieser Gruppe, wo $d = 3 : 5 : 6 : 5 : 2 : 3$, $e = 6 : 7 : 6 : 1 : 6 : 5$, $g = 1 : 6 : 11 : 11 : 2 : 6$, $i = 2 : 2 : 5 : 2 : 1 : 1$ ist, ist das älteste Lied IX 35, dann kommen *b*) X 156, IX 27, *c*) X 180, VIII 28, *d*) X 178. — 26. Die Übersicht dieser acht Lieder nach *d, e, g, i* zeigt, daß das älteste Lied entweder VIII 55 oder IX 34 ist, dann folgen *b*) IX 31, *c*) IX 39, I 49, 98, *d*) X 181, *e*) II 42. — 27. Übersicht: $d = 2 : 3 : 6 : 10 : 8 : 1$, $e = 3 : 10 : 5 : 2 : 1 : 7$, $g = 6 : 4 : 10 : 7 : 8 : 6$, $i = 5 : 2 : 3 : 5 : 8 : 3$; vom ältesten zum jüngsten: *a*) IX 36, 37, *b*) V 23, *c*) II 7, *d*) I 21, *e*) X 187. — 28. Vergleichen wir diese drei Lieder, so kommt als das älteste heraus VI 57; dann folgen IX 29 und VIII 58. Es zeigt sich wieder, daß dasjenige Lied, das keine Wiederholungen aufweist, das jüngste ist (es hat 13 produktive Wörter). — 29. IX 24 ist in jeder Hinsicht (nach *d, e, g, i*) älter als VII 54. — 31. Wenn man sich $d = 3 : 8 : 6 : 3 : 14$, $e = 3 : 1 : 2 : 2 : 0$, $g = 7 : 8 : 7 : 4 : 7$, $i = 3 : 6 : 2 : 1 : 4$ dieser Lieder ansieht, so ist das älteste IX 44 und dann folgen ihrem Alter nach IV 46, V 13, VII 89, II 8. — 32. Von diesen fünf Liedern ist allem Anscheine nach das älteste IV 48, dann folgen IX 40 und 23 als die zweitältesten Lieder dieser Gruppe und nach ihnen X 57, 155. Dasjenige, das keine Wiederholungen hat, X 155, ist das jüngste. — 33. Wenn man sich die Zahlen der Spalten *d, e, g, i* zusammenstellt und sie in ihrem gegenseitigen Verhältnis betrachtet, sieht man ganz klar, daß das älteste Lied in dieser Gruppe IX 45 ist; dann folgen X 191, X 174, X *151; wieder ist das jüngste das letzte, das keine Wiederholungen hat. — 34. In dieser Gruppe das älteste Lied zu finden, ist nicht leicht, da bei V 19 und IX 38 zwar nach Spalte *d* das Verhältnis für IX 38 günstig ist, aber nach *e* beide Lieder einander gleichen. Erleichtert wird die Situation nach *g* und *i*, die beide wieder zu Gunsten von IX 38 sprechen; *g* dadurch, daß man voraussetzen kann, daß bei gleicher Wortzahl diejenige Hymne älter ist, wo weniger Wörter mit verschobener Bedeutung vorkommen, *i* wieder dadurch, daß 8 mit 11 anderen gemeinsamen Stellen nur 6 alte Wörter wegnehmen, wogegen V 19 keine Wiederholungen hat, und so kann man analogisch nach den früher erwähnten Fällen schließen, daß V 19 überhaupt ein junges Lied ist und deshalb auch jünger als IX 38, das so zum ältesten Liede dieser Gruppe wird. Dann folgen

ihrem Alter nach *b*) VI 56 und V 19, *c*) IX 32, *d*) IX 103, *e*) IX 112, *f*) II 43. Dieses ist das jüngste Lied der Gruppe. — 35. In dieser Gruppe muß man wieder zwischen *a*) V 38 und IX 21, *b*) zwischen III 25 und VII 17, *c*) zwischen V 69 und X 170 entscheiden. Das Verhältnis zwischen $d : e$ wird uns da helfen. Dieses Verhältnis ist bei *a*) $10/6 : 10/5 = 1{,}6 : 2$, also für IX 21, bei *b*) $7/2 : 6/1 = 3{,}5 : 6$, also für VII 17, bei *c*) $3/5 : 2/13 = 0{,}6 : 0{,}15$, also für V 69 als ältere Lieder, so daß das älteste Lied dieser Gruppe IX 21 ist; dann folgen *b*) V 38, *c*) VII 17, III 25; dafür, daß dieses zuletzt angeführte Lied das jüngste der ganzen Gruppe ist, spricht sowohl die größere Zahl der Wörter mit verschobener Bedeutung, als auch, daß es keine Wiederholungen aufweisen kann. Endlich kommen V 69 und X 170. — 36. Das älteste Lied ist hier wahrscheinlich V 18, das zwar $d = 9$ hat, aber dessen $e = 2$, wogegen VII 96 zwar $d = 10$, aber $e = 4$ hat, so daß das Verhältnis dieser zwei Lieder zueinander 4,5 : 2,5 zeigt; dann folgen VII 96, V 67, dieses mit einem ausgeglichenen Verhältnis von $d : e$ und 6 Wiederholungen. — 37. Das gegenseitige Verhältnis dieser fünf Lieder zeigt, daß III 28 und V 50, die keine Wiederholungen haben, die jüngsten dieser Gruppe sind, denn sie enthalten auch die größte Zahl der produktiven Wörter; das älteste Lied ist hier also VIII 57. — 39. Die älteste Hymne ist hier IX 104, wo sich auch die größte Zahl alter und die kleinste Zahl junger Wörter und solcher, deren Bedeutung verschoben ist, findet, wo es aber auch die meisten Wiederholungen gibt. X 152 und 154 gehören zu den jüngsten Liedern überhaupt. — 40. Wenn man sich eine Tafel nach d, e, g, i zu diesen sechs Liedern zusammenstellt, kommt man darauf, daß das jüngste von ihnen VII 74 ist. Das Alter der übrigen muß man nach dem Verhältnis von $d : e$ bestimmen, das ergibt: $8/3 : 13/5 : 9/4 : 6/8 : 7/1$ oder $2{,}7 : 2{,}6 : 2{,}2 : 0{,}7 : 7$, was die Reihenfolge dieser Lieder folgendermaßen bestimmt: VII 45, I 20, I 149, V 39, VI 58, so daß dasjenige Lied das älteste ist, das neben einer großen Zahl von alten Wörtern die wenigsten jungen hat, selbst keine Wiederholungen aufzuweisen hat, aber dessen zwei Stellen anderswo wiederholt sind (I 72, 1 *b*, I 114, 6 *c* = hier 1 *c*, 3 *d*) und bezeichnenderweise den Kehrreim *yūyám pāta* hat, der es zum Glied einer großen Gruppe von Liedern stempelt, die mit VII 1 anfängt und, nach verschiedenen Einschiebseln, wahrscheinlich fremden und späteren Ursprungs, hier mit VII 100 endet und Anklänge auch im IX. Buche (90, 6 *d*; 97, 3 *d*, 6 *d*) und X. Buche (65, 15 *d*; 66, 15 *d*; 122, 8 *d*) hat. — 41. Alles spricht hier für IX 105 als das älteste Glied dieser Gruppe. Dann ist es notwendig, das Verhältnis von I 137 zu IX 20 zu berechnen, wo $18/5 : 10/2 = 3{,}6 : 5$ ergibt, so daß I 137 als älter anzusehen ist; dann folgen IX 20, VII 47, X 169; dieses gehört zu den jüngsten Liedern des ṚV. ($d = 0$, $e = 15$). — 42. Hier geht im Alter I 153 voran vor IV 52, denn I 153 hat eine weit größere Zahl von alten Wörtern und übertrifft IV 52 sowohl absolut (16 : 4) als relativ

(16/3 : 4/2 = 5,3 : 2). — 43. Das Verhältnis dieser Lieder ist nach *d* : *e* = 9/2 : 10/8 : 7/11 oder 4,5 : 1,2 : 0,6 und bestimmt V 17 als das älteste, denn *a*) es hat fast die höchste Zahl der alten Wörter, *b*) die wenigsten jungen Wörter, *c*) die wenigsten Wörter mit verschobener Bedeutung. — 44. Das älteste Lied ist hier VII 48 mit dem Verhältnis von alten und jungen Wörtern: 10/4 = 2,5, dann kommen *b*) IX 19 und *c*) X 150, III 44. — 45. Sowohl absolut als relativ ist hier das älteste Lied IX 13 mit *d* : *e* = 23/4 = 5,7, wogegen VII 46 nur 4/7, VII *49 nur 2/9, X 164 nur 0/15 zeigen. — 46. Das Übergewicht ist hier ganz natürlich auf Seite von V 16. — 47. Eine Einsicht in Tabelle I belehrt uns, daß es hier zweifelsohne nur diese Reihenfolge geben kann: IX 111 als das älteste; III 21; X 163, ein überhaupt sehr junges Lied. — 48. Die Unrichtigkeit der Behauptung *Bloomfields*, daß Lieder ohne Wiederholungen alt sind, geht wieder aus diesem Falle hervor, wo das älteste Lied dieser Gruppe, IX 17, sieben Wiederholungen hat und das jüngste, X 167, ohne Wiederholungen ist; IX 14 gehört dem Alter nach auf den zweiten Platz. — 49. Unter diesen sechs Liedern (I 170, III 11, *45, VI 32, VIII 29, X *166) ist, wie die Übersicht der Werte nach *d, e, g, i* zeigt, das älteste III 11, dann kommt gleich VI 32; die übrigen gehören zu jungen Liedern des Ṛgveda. — 50. Die älteste Hymne dieser Gruppe ist wieder diejenige, die nicht nur die meisten alten und die wenigsten jungen Wörter hat, sondern die auch am meisten in Wiederholungen ihrer Teile angeführt wird. Es ist IX 16. Man sieht, daß die ṛgvedischen Sänger gern solche Stellen anführten, die durch alte Tradition geheiligt waren. — 51. Von X *146 kann man nur als von einem sehr späten Liede sprechen; von den beiden übrigen ist II 26 das ältere; IV 9 steht ihm sehr nahe. — 52. Das Verhältnis dieser acht Lieder zueinander kann nur aus einer vergleichenden Tabelle erhellen, die man sich hinsichtlich *d, e, g, i* zusammenstellen muß. Da fallen zunächst X *145, 159, 162, dann gleich VII 44 und X 118 weg und es erübrigt sich nur zwischen I 17, IV 8 und V 65 zu entscheiden, wo man zu den Zahlen 7/2 : 13/3 : 10/3 = 3,1 : 4,3 : 3,3 kommt, so daß die Altersfolge dieser Lieder die folgende sein wird: IV 8, V 65, I 17. — 53. In diesem Falle handelt es sich um verhältnismäßig alte Lieder. Die einzige Ausnahme bildet I 146. Dann wird man über das Alter von *a*) I 60 und 175 und *b*) V 26 und VI 72 entscheiden müssen. Und da zeigt das gegenseitige Verhältnis der beiden ersten Lieder, daß I 175 älter als I 60 ist, so daß I 175 das älteste Lied dieser Gruppe sein wird; bei *b*) ist wieder VI 72 älter als V 26; man bekommt also folgende Reihenfolge: I 175, 60, VI 72, V 26, I 146. — 54. Bei dieser elfgliedrigen Gruppe kann man immer zwei und zwei Lieder gegenüberstellen: *a*) VII *50 und X 141, wo das letztere Lied älter ist als das erste; *b*) V 28 und VIII 85, wo übereinstimmend mit dem Verhältnis nach *g* = 6 : 4 das Lied V 28 älter und VIII 85 jünger ist, da dieses von seinen 22 alten Wörtern 16 als Wiederholungen aus anderen Liedern verliert, wo-

gegen V 28 viel selbständiger und deshalb auch ursprünglicher ist; *c*) I 2 und IX 11, wo $d : e = 9/3 : 8/7 = 3 : 1{,}1$ das größere Alter von I 2 anzeigt; *d*) IX 12 und X *144, wo alles wieder für ein höheres Alter von IX 12 spricht, eines Liedes, das Wiederholungen aufweist. Auf diese Weise bekommen wir durch Ausscheidung der jüngeren Lieder nur fünf ältere Lieder, die man weiter einer Schichtung unterziehen muß, d. h. die Lieder X 141, V 28, I 2, IX 12 und IX 10. X 141 scheidet gleich aus. Bei den übrigen ist das Verhältnis nach $d : e = 9/3 : 6/4 : 13/3 : 11/3 = 3 : 1{,}5 : 4{,}3 : 3{,}6$, wodurch man zur folgenden Aufstellung gelangt: IX 10, IX 12, I 2, V 28. — 55. Von den Liedern III 48 und V 27, die man am leichtesten vergleichen kann, ist III 48 das ältere; X 24 gleicht durch das Verhältnis von $d : e$ (bei X 24 ist es 5 : 5, bei III 48 6 : 6) III 48; von III 12 und VII 10 ist III 12 älter. So kommt man zur folgenden Reihe: *a*) III 12, *b*) VII 10, III 48, X 24, *c*) V 27. — 56. Vom ältesten zum jüngsten Liede folgen hier nacheinander: V 86, II 6, VI 39, I 159, X 140, III 22, III 23, V 77. — 57. Von diesen Liedern ist IX *93, zum erstenmal ein Lied ohne Wiederholungen, das älteste. Das bekräftigt die Meinung, daß diese Lieder, in denen sich keine Wiederholungen finden, einzeln zu beurteilen sind und nicht einheitlich für alt gehalten werden dürfen, wie es *Bloomfield* tut. Dann folgen IV 29, VII 78, III 46, VIII 38, IV 40. — 58. Nach dem gegenseitigen Verhältnis von d, e, g, i beurteilt, folgen hier nacheinander: *a*) I 176, I 74, *b*) IX 8, III 49, *c*) VI 14, *d*) IV 14, *e*) I 18, III 20, *f*) VIII 42, *g*) X *161. — 59. Zuerst eine kleine Tabelle:

	I 97	160	III 50	IV 13	V 82	VI 31	36	*37	VII 73	79	85	92	IX 76	95	X *143
$d =$	0 :	6 :	4 :	4 :	6 :	13 :	14 :	11 :	8 :	12 :	14 :	15 :	11 :	4 :	10
$e =$	5 :	6 :	5 :	10 :	6 :	6 :	6 :	3 :	4 :	3 :	3 :	3 :	3 :	1 :	2
$g =$	4 :	10 :	15 :	12 :	12 :	12 :	17 :	12 :	14 :	14 :	7 :	13 :	20 :	22 :	17
$i =$	2 :	2 :	3 :	3 :	4 :	1 :	1 :	0 :	4 :	1 :	1 :	2 :	3 :	3 :	0

Als ein gänzlich junges Lied kann vorerst I 97 ausscheiden. Dann ist es möglich eine ganze Reihe von Liedern dieser Gruppe näher zusammenzuschließen und auf diese Weise zu vergleichen: *a*) VI 36 und VII 85; von diesen zwei Liedern ist entschieden älter VII 85, *b*) VI *37 und IX 76; von diesen ist eher VI 37 älter nach g zu urteilen, denn d und e sind bei beiden Liedern gleich. *c*) I 160 und V 82; auch da gleicht $d = e$ und so ist es schwer zu entscheiden, welches von beiden das ältere ist; g spricht für I 160, *d*) III 50, IV 13, IX 95; d, e sprechen für IX 95, g zu Gunsten von IV 13; bleibt unentschieden. *e*) Es bleiben VI 31 mit $d : e = 13/6$, VII 73 mit 8/4, VII 79 mit 12/3, VII 92 mit 15/3, X *143 mit 10/2 oder 2,1 : 2 : 4 : 5 : 5. Wenn man weiter noch den Unterschied zwischen d und e berechnet, der 7, 4, 9, 12, 8 ausmacht, wird die Reihenfolge dieser Lieder die folgende sein: VII 92, 79, X *143, VI 31, VII 73; wenn man die übrigen Lieder einreiht, bekommt man folgende Reihe: VII 92, 85, 79, VI 37,

IX 76, X * 143, VI 31, VII 73 usw. — 60. Wenn man sich zu diesen elf Liedern eine kleine Tabelle zusammenstellt und zuerst die nach *d, g, e, i* sich nahestehenden Lieder vergleicht, bevor man zur definitiven Einreihung aller dieser Lieder nach ihrem Alter tritt, sieht man folgendes: *a*) III 16 und IX 84; das erstere ist gemäß *e* wohl das ältere Lied; *b*) III 41 erscheint aber im Vergleich mit diesen zwei Liedern und wegen der Größe des Unterschiedes zwischen *d* und *e*, der 13—2 = 11 ergibt, wiederum älter als III 16; *c*) III 19 und IX *94; hier ist allem Anscheine nach III 19 das ältere, wie nicht nur der Unterschied zwischen *d-e* andeutet, sondern auch die Zahl der Wörter mit verschobener Bedeutung bei IX 94; *d*) hierher gehören I 147, I 1, III *18; *e*) die jüngsten von dieser Gruppe sind VII 65, IX 3, X 127. Die älteste Hymne ist hier also wahrscheinlich III 41, dann kommen an die Reihe III 16, IX 84, III 19, IX *94 und die unter *d, e* angeführten Lieder in der dort angeführten Reihenfolge. — 61. Wie man aus der Zusammenstellung der Werte der einzelnen Lieder dieser Gruppe nach *d, e, g, i* ersieht, sind hier die ältesten Lieder IX 6 und VIII 84, von denen wiederum VIII 84 diesmal älter ist; *b*) IX 9 und 102 sind fast gleich alt, aber beide sind jünger als IX 6 und VIII 84; *c*) von V 15, VII 11 und 72 ist das älteste Lied V 15 mit dem größten Unterschied von *d-e*; die übrigen beiden sind fast gleich alt; *d*) es bleiben übrig II 21, V 37, VII 84, X 160, deren *d* überall kleiner als *e* ist; nach ihrem Alter zusammengestellt, bilden sie folgende Reihe: II 21, VII 84, V 37, X 160. — 62. Die Reihenfolge dieser elf Lieder ist, wenn alles nicht täuscht, wohl diese: *a*) IX 7, *b*) V *49, *c*) VIII 83, *d*) III 17, 40, *e*) I 148, *f*) III 42, VII 64, *g*) I 43, V 64, *h*) die jüngste Untergruppe besteht aus IX *81, 83, X 136. — 63. In dieser Gruppe ist die älteste Hymne IV 28, die jüngste X *173. Die übrigen sind folgendermaßen zu ordnen: *a*) IX 75, *b*) VII 43, 26, 30, *c*) III 47, X *13, *135. Hier ist ein weiterer Beweis dafür, daß die Lieder, die keine Wiederholungen zeigen, nicht einheitlich zu beurteilen sind; sie gehören allen Altersstufen an. — 64. Von diesen dreizehn Liedern gehören in die *a*) Untergruppe der älteren folgende: VI 33, VIII 88, VII 74, I 111, VIII 90, III 13 und I 68, VI 35, VI 39 und auf diese Weise ist ihre wahrscheinliche Reihenfolge, wie sie ihrem Alter nach ihnen gebührt, auch gegeben. *b*) Zu der jüngeren Untergruppe gehören hier I 19, IX 78, II *10, 40. Dieses letzte Lied ist nicht nur das jüngste dieser Gruppe, sondern gehört auch zu den jungen Liedern des ṚV. — Zur Genüge ist in dem Vorangehenden die Methode dargelegt worden, an deren Hand ich zu obigen und in Tabelle II zusammengestellten Ergebnissen gekommen bin, so daß ich mich im Folgenden nur auf das Wesentliche beschränken kann. Der Leser muß voraussetzen, daß der Schichtung jeder dieser folgenden Gruppe eine tabellarische Zusammenstellung der Werte der betreffenden Lieder vorangegangen ist, die nicht weiter vorgeführt wird, um Raum zu sparen. — 65. Die Vergleichung der Lieder dieser Gruppe nach dem Un-

terschied von *d-e* und mit Hinsicht auf *d, e, g, i* ergibt folgende Reihenfolge: *a*) VII 81, I 69, X 148, *b*) I 77, *c*) VIII 87, IV 56, *d*) V 76, I 6, *e*) jüngere Lieder: I 16, *67, V *48, I 7, X 149. — 66. In dieser elfgliedrigen Gruppe finden sich bis auf zwei Lieder (I 41, 90) lauter ältere Lieder, die man folgendermaßen nacheinander einreihen kann: X 147 ist das älteste (oder am meisten archaisierte?) Lied der Gruppe, dann folgen: I *65, VII 27, VIII 81; IX 80, IV 15, I 86; I 76; I 41, 90. — 67. Das Alter dieser drei Lieder ist wie folgt: IX 2; IX 1, 77; VI *38. — 68. Reihenfolge nach dem Alter: VI 30, IX 82, I 177, I *156, X 165; dieses Lied gehört zu den jüngsten des ṚV. — 69. I 66, VI *34, V *81. — 70. III 10, I 178; VII 9; X 38; VI 41, 70; X *137. — 71. Das älteste Lied hier ist I 8; dann kommen erst VIII *86, VII 28; II 8, VII 29; I 9, *145. — 72. Die Reihenfolge ist: IX 79, IX 90, I *88; VIII 10, I 4. — 73. I 11, 3, 70, IV 10; I 26, 5; VIII 89, V 80. — 74. Von diesen drei Liedern, die alle zu älteren Liedern gehören, ist das älteste V 9, das jüngste III 52. — 75. Wenn man sich zu diesen zehn Liedern eine kleine Tabelle zusammenstellt, ersieht man daraus einen sonderbar anmutenden Fall, daß nämlich X 74 die älteste Hymne dieser Gruppe ist, was niemand glauben würde, wenn es nicht mit mathematischer Sicherheit bezeugt wäre. A priori kann man aber nichts dagegen einwenden, denn, da kein Buch des Ṛgveda gegen das Eindringen von jüngeren dichterischen Erzeugnissen geschützt war, wie wir schon öfters gesehen haben und noch sehen werden, konnte es auch vorkommen, daß, obwohl das X. Buch das jüngste Buch des ganzen Ṛgveda ist, es hier auch alte Lieder geben kann, wie man noch anderswie bezeugen könnte. Dann folgen ihrem Alter nach: IX 99, VII 71, III 37, I *42, II *9; VII 42, X 9, VII 63, VIII 91. — 76. Die Reihenfolge dieser Gruppe ist unstrittig die folgende: IV 27; VIII 11; I 184, 107, 171, V 5; IV 11, VII 95, IX 5. — 77. In dieser Gruppe ist relativ und absolut das älteste Lied V 10; dann folgen VIII 82, VI 53. — 78. Die Reihenfolge ist VI *65, V 35, VI 11; VII 77, I 154, 115. — 79. Die ganze Reihe dieser Lieder ist spät, nur IX 91 ist alt; die übrigen haben, nach dem Unterschiede zwischen *d-e* zu urteilen, folgende Reihenfolge: I 155, VIII *79, I 188, 28, VII 101. — 80. Von diesen Liedern ist das älteste X 26 oder VI 71; jünger sind VIII 76, 78, IX 4, VII 55; das jüngste ist X *109. — 81. In dieser Gruppe gibt es zwei interessante Fälle: man kann hier untereinander drei Lieder vergleichen, die keine Wiederholungen aufweisen; andererseits kann man da zwei Lieder vergleichen, die neben der gleichen Wortzahl auch nach *d, e, g* einander gleich sind und von denen das eine keine Wiederholungen, das andere vier solche hat. Der Vergleich der drei Lieder III *57, V *12, X *19, die keine Wiederholungen haben, untereinander zeigt, daß man jedes davon von dem allgemeinen Gesichtspunkt jeder einzelnen Gruppe her beurteilen muß. So kommt diesen Liedern im Zusammenhang mit den anderen dieser Gruppe folgender Rang zu: II 22, III *57, V *12; X *19, 139. Wenn man weiter

X *19 mit X 139 vergleicht, kommt heraus, daß X *19 älter als X 139 ist, denn es ist selbständiger, da es sechs ἅπαξ λεγόμενα hat, wogegen 139 nur eins hat. — 82. Zwei von diesen Liedern sind wahrscheinlich gleich alt, d. h. VII 58 und I 29; dann folgen I 82, 15, IV 54, VI 54, X 33. — 83. Von diesen Liedern, die mit Ausnahme von I *138, dem ältesten der ganzen Gruppe, und mit Ausnahme von I 87 und VII 62, den jüngsten der Gruppe, mittleren Alters sind, muß man folgende Reihe zusammenstellen: VI 12, VII 23, IX 100, I 45, X *138. — 84. Die Entscheidung zu treffen ist hier leicht: VI 29 und IX 92 sind die ältesten, II 5 ist jünger und I 12 und 179 die jüngsten der Gruppe. — 85. Wenn wir bei dieser Gruppe die Berechnung ihres Alters auf die bisher angewendete Art versuchen, d. h. wenn wir das Verhältnis von *d* : *e* mit einer Bruchzahl ausdrücken und durch Division zu Werten kommen, die dort auf ein höheres Alter des betreffenden Liedes der Gruppe weisen, wo das Resultat eine höhere Ziffer ist, und damit den anderen Weg zur Berechnung des relativen Alters der Lieder vergleichen, der darin besteht, daß man den Zahlenwert des *e* von *d* abzählt, findet man, daß man auf beiderlei Weise zu demselben Resultat kommt: *a*) 4/4 : 5/15 : 10/7 : 13/6 : 14/6 = 1 : 0,33 : 1,4 : 2,1 : 2,3, *b*) 0 : —10 : +3 : +7 : +8, wo 0 angibt, daß die Zahlwerte von *d* und *e* gleich sind, —, daß *e* größer ist als *d*, +, daß *d* größer ist als *e*; so wird es klar, daß nach beiden vergleichenden Prinzipien das älteste Lied dieser Gruppe VII 25 ist; dann folgen VII 24, V *36, I 13, 83. — 86. Der Unterschied von *d-e* bestimmt diese Reihenfolge: VII 94; I *158; V 11, VI 64, I 14; V 8, I 59, *126, X 131, I 133. — 87. Die Reihenfolge ist: VI 6; II 37, VIII 99; VIII 37, X *132; I 152; V 78. — 88. Von diesen drei Liedern ist das älteste, wie man auch schon à priori urteilen kann, VIII 94; jünger sind I 56 und 157. — 89. Die Reihenfolge ist: VI 10; VI 13; IV 12, I 183; X 20. — 90. Hier gehen nacheinander: X 6; V 25; III 59, VII 6; V *47; X 54. — 91. Bei der Beurteilung des relativen Alters dieser Lieder fallen gleich weg IV 57 und X *72 als die jüngsten, obwohl hier wieder IV 57 als X *72 älter ist, wie die kleinere Zahl der produktiven Wörter und eine Wiederholung zeigen, welche allem Anscheine nach aus VI 60, 5 *c* wiederholt ist. Es bleibt übrig nur unter III 61 und VI 7 zu entscheiden, und da spricht *e* und *g* für ein größeres Alter von III 61. — 92. Hier folgen nacheinander: IV 26, 37, VIII 16; II 36, VIII 59; VIII 77, X 52. — 93. Reihenfolge: VII 91, X *3; VIII 53, VII 90; X 5, VII 76, V *63. — 94. Reihenfolge: VIII 54, 80; VII 99, X 81. — 95. Reihenfolge: I *57; VIII 95; VI 5, VI 8, VII 87. — 96. Reihenfolge: VII 39; IX 89; III 6, I *125; VII 61; X 84. — 97. Reihenfolge: VII 57; X 134; VII 100, IV 45; X 79. — 98. Reihenfolge: VII 70, VIII 65, VII 8; IV 44; X 21, 80. — 99. Hier ist X *130 zweifelsohne das jüngste Lied der ganzen Gruppe, da es nach *d* = *0*, nach *e* 35, nach *g* 16 hat, aber es gehört auch zu den jüngsten des ṚV. Nach ihm folgen gleich VII 98 und X 47 als die zweitjüngsten. Die

übrigen Lieder gehören zu sehr alten Liedern: III 14 ist das älteste Lied, VII 7 das jüngste. — 100. Reihenfolge: X 7, V 57, I *187, 40, X 126, 82. — 101. Reihenfolge: VIII 64; X *1, 2; IV *53. — 102. Reihenfolge: II 31; VII 88, 31, 40; II *32; V 40, X 56. — 103. Das Alter dieser Lieder ist dasselbe, wie es durch ihre Reihenfolge in Tabelle II angegeben ist. — 104. Ebenso. — 105. Nach dem Unterschied zwischen *d-e* zu urteilen, ist das älteste Lied hier X 78; wenn man der verhältnismäßig großen Zahl der alten Wörter dieser Hymne nicht viel Vertrauen schenken wollte, im Vergleich mit der ebenfalls ziemlich großen Zahl von jungen Wörtern, und wenn man diese alten Wörter als eine künstliche Archaisierung ansehen möchte, dann würde auf seine Stelle IV 43 treten und die übrigen auf diese Weise folgen: III 27, II 29, V 58, I 50, VI *9. Aber die fast gleiche Zahl der Wörter mit verschobener Bedeutung läßt bei den beiden zuerst angeführten Liedern die Frage nach ihrem relativen Alter unentschieden. — 106. Obzwar X 122 um 2 alte Wörter und 3 junge Wörter mehr hat, so daß der Unterschied zwischen *d-e* bei beiden Liedern gering ist (bei X 122 = 5, bei III 9 = 6) und so nicht zur Entscheidung beitragen kann, kann man doch III 9 für älter als X 122 halten, und zwar schon aus dem Grunde, daß III 9 nur 9 Wörter mit verschobener Bedeutung hat, wogegen X 122 19 solche Wörter aufweist. — 107. Reihenfolge dieselbe, wie sie in Tabelle II nacheinander gehen. — 108. Reihenfolge: I 27, VIII 63, VI 59. — 109. Reihenfolge vom ältesten zum jüngsten: VII 22, I 79, X 50, I 144, X *105. — 111. Reihenfolge: V 73, 12, X 23; V 75; X 60. — 113. X 77; I 189, VII 93, I 190; III 56. — 115. Reihenfolge: I 169; V 74; V 7, *60, VII 69. — 116. Alle diese Hymnen sind sehr jung. Ihre Reihenfolge ist: III 43, X 55, 133, 125. — 117. Das relative Alter dieser Lieder ist eindeutig klar: VI 26, VII 37, VIII 15, III 26, X 142, da bei ihnen ihr $d = 29, 20, 15, 11, 4$ ist und der Unterschied zwischen $d\text{-}e = +21, +14, +8, -12, -15$ ausmacht, und *g* und *i* nicht dagegensprechen. — 118. Unter die jüngsten Lieder des ṚV. gehört X 129 und fällt gleich weg; dann folgen: IX 106, I 55, 46, 47, IV 25. — 119. Die älteste von diesen Hymnen ist VII 15, die jüngste VIII 14. — 120. Reihenfolge: IV 31, IX 98, X 119, V *62. — 122. Es folgen hier nacheinander vom ältesten zum jüngsten: VI 4, VII 5, I 38, IV 35. — 123. Die Reihenfolge ist: IX 88, I 96, 143, V 85. — 124. Von diesen zwei Liedern ist ohne Zweifel I 134 das ältere. — 125. Diese Lieder gehen ihrem Alter nach gerade umgekehrt als wie sie in Tabelle II angeführt sind: IV 55, I *120, 103. — 126. Das ältere ist I 142. — 127. Die Reihenfolge ist hier: VIII 49, I 81, 39, III 39, V *59, X 116; VIII 51. — 128. Tabelle II gibt zugleich ihre Altersfolge an. — 129. Hier folgen nacheinander: II 19; VI *3; V 79; VIII 36, X 120. — 131. Hier die Entscheidung zu treffen ist schwer, da bei den ersten drei Liedern (I 37, 181, V 46) der Unterschied zwischen *d-e* immer der gleiche ist und die ersten zwei noch dazu den gleichen Zahlwert bei *g* haben; die

zwei letzten (V 46 und VII 86) zeigen zwar größeren Unterschied, aber ihr *d* ist gleich. Man muß also irgendwie anders die Entscheidung suchen. Wenn man I 37 mit 181 vergleicht, würde der kleinere absolute Wert von *e* bei 181 und der größere bei 181 für das größere Alter von I 37 sprechen und man muß dann gleich V 46 als ihm im Alter nächstes einreihen, so daß man diese Reihe bekommt: I 37; V 46; I 181, VII 86. Wenn man weiter das relative Alter dieser Gruppe nach dem Verhältnis von *d* : *e* bestimmt, so bekommt man die Zahlwerte *d*/*e* = 15/11 : 18/14 : 12/8 : 12/10, was gleicht: 1,3 : 1,2 : 1,5 : 1,2 und so bekommt man eine nur wenig abgeänderte Reihenfolge: V 46, I 37, I 181, VII 86, die auch anders der Tatsache entspricht, daß Buch V im Ganzen älter als Buch I ist. — 133. Hier ist allem Anscheine nach (nach *c*, *d* : *e*, *g*, *i*, aber auch nach *c*, *d*, *g*, *i*, nicht aber nach *e*, wenn man seinen absoluten Wert bewertet, was freilich beim Vergleich von beiden *e*, wo der Unterschied 3 ausmacht, ein geringfügiger Grund gegenüber den am Anfang angeführten Gründen ist) I 10 älter als III 58. — 134. Bei der Entscheidung über das Alter dieser sechs Lieder muß man zuerst die Entscheidung über die Frage treffen, welches von den ersten zwei das ältere ist (nämlich von II 4, 20), denn bei beiden ist der Unterschied zwischen *d*-*e* = 20, also ein gleicher. Über die übrigen vier (VII 103, IX 87, X 29, 62) zu entscheiden ist nicht schwer. Der kleinere Zahlwert von *g* und der größere von *i* spricht zu Gunsten von II 20 und so bekommt man die Reihenfolge: II 20, 4; X 29, IX 87; X 62, VII 103. — 135. Von diesen zwei Liedern ist zweifelsohne VI 2 das ältere. — 136. Reihenfolge: X 46, VII 36, I 93, X *124, *51. — 137. Das relative Alter dieser Lieder stimmt mit ihrer Reihenfolge nach den Büchern überein. — 138. Die sieben Lieder dieser Gruppe kann man zuerst innerlich aneinander näher rücken: *a*) I 136 zu IX 74, denn das *d* von beiden hat denselben Wert = 13; das ältere von ihnen ist aber IX 74, denn sein *e* ist kleiner; *b*) V 34 zu IX 73, denn bei beiden ist der Unterschied von *d*-*e* der gleiche = — 10. So bekommt man die Reihe: IX 74, I 136, VIII 75, X 12, 75, IX 73, V 34. — 139. Von diesen Liedern ist sowohl relativ als auch absolut das älteste IX 72. Dann folgen: VII 97, III 8, X 128, *58. — 141. Von diesen zwei Liedern ist sowohl absolut als auch relativ das erste das ältere. — 142. Hier ist wahrscheinlich V 6 älter als IX 71, die Reihenfolge der übrigen Lieder ist: IV 36, VII 83, VIII 72. — 143. Hier ist wieder absolut und relativ das älteste Lied I 72; darüber, ob II 16 oder X 32 älter ist, zu entscheiden scheint mir unmöglich. — 144. Die Lieder dieser Gruppe gehören, mit Ausnahme von X *113, zu älteren Teilen des Ṛgveda; sie bilden ihrem Alter nach folgende Reihe: I 63, X 115, V 87, II 17, X *113. — 145. Zwischen diesen zwei Liedern kann man auf zweierlei Weise entscheiden: *a*) durch Beurteilung der absoluten Werte unserer Kriterien, *b*) da der Unterschied zwischen *d*-*e* bei beiden Liedern der gleiche ist, nach den relativen Werten von *g* (und *i*). Nach *a*) ist III 38

älter; nach *b*), das mir mehr ins Gewicht zu fallen scheint, da es relativisch ist, wäre VII 59 älter. Ich halte deshalb dieses Lied für älter. — 146. Die Reihenfolge dieser Lieder ist I 151, 73, VIII 71, V 51, X 112, IV 38, V 83, X *117. — 148. I 174 ist älter. — 149. X 104 ist älter als I 168 und dieses wieder älter als I 118. — 150. Die Reihenfolge ist: VII 21; VIII 68, VII 2; III 34, 62; IV 50. — 151. Die Reihenfolge dieser sämtlich alten Lieder ist: I 131, VII 16; IX 109, VI 60, VII 67; VI 24, VII 82. — 152. Reihenfolge: I *119, IX 68, X 110, I 35. — 153. Die Reihenfolge dieser Lieder ist zweifelsohne diese: VI *62, V 33, X 121, I 104, V 4, IV 51, I 89. — 156. R.: IX 69; V 55, X 70; III *3. — 157. R.: I 180, IX 70, IV 19, IX 113. — 158. R.: III 51, VI 68, 63, X 111, VII 4, V 61. — 159. Von diesen drei Liedern sind sowohl relativ als auch absolut IX 101 das älteste und X 101 das jüngste. — 160. R.: VIII 103, VII 19, III 5, VI 23, 22, IV 58. — 161. R.: I 185, 95, VIII 39, II 3. — 163. I 71 gehört zu sehr alten Liedern des ṚV., wie sowohl aus relativem, als auch absolutem Zahlenwert der Kriterien zu urteilen ist; dann folgen VII 3, I 167, III 7,6. — 164. Von diesen drei Liedern ist das älteste IV 34; die übrigen haben das Alter, das durch die Reihenfolge von Tabelle II angegeben ist. — 165. Das älteste Lied hier ist II 11, das jüngste I 22. — 166. Bei dieser Liedergruppe haben wir wieder Gelegenheit den absoluten Wert der Kriterien zu beurteilen. Vergleichen wir kritisch die Werte *e* und *d* von allen vier Liedern und berechnen wir *d-e* aller vier Lieder, so sehen wir, daß es unrichtig und nicht kritisch wäre, das relative Alter der Lieder nach den absoluten Werten zu beurteilen, denn ein Lied, das zwar 18 alte, aber 16 junge Wörter hat, kann nicht älter sein als ein anderes, dessen *d* und *e* zwar kleiner sind, aber dessen Unterschied zwischen *d-e* größer ist. Man kommt also zu dieser Reihenfolge: IV 24, I 53, X 44, *107. Überhaupt ist auch IV 24, das älteste Lied dieser Gruppe, mit seinen drei Wiederholungen besser im Ṛgveda verankert als I 53 mit seiner einzigen Wiederholung. X *107 erscheint dann sowohl gemäß *d* : *e*, als auch gemäß dem absoluten Zahlenwerte von *d*, *e* als ein sehr junges Lied, daß eben deswegen, weil es sehr jung ist, keine Verbindung mit dem übrigen ṚV. aufweist. Es zeugt also die Tatsache, daß ein Lied keine Wiederholung aufweist, weder von einem größeren noch geringeren Alter des Liedes gegenüber anderen Liedern, die Wiederholungen aufweisen, — denn es hat sich im Verlaufe dieser Erwägungen gezeigt und es wird diese Erscheinung entsprechend in einem besonderen Abschnitte dieser Arbeit bewertet werden, — sondern davon, daß die Verfasser solcher Lieder außerhalb des Dichterkreises der übrigen ṛgvedischen Dichter standen (oder hatten diese Dichter bloß ein schlechtes Gedächtnis?) und daß solche Lieder im Ṛgveda ein fremdartiges Element bilden, das nicht in Einklang mit den übrigen dichterischen Erzeugnissen gebracht worden ist. — 167. Hier ist das älteste Lied IV 41, da der Unterschied zwischen *d-e* + 20 ausmacht; dagegen ist VIII 41 ein sehr junges Lied, denn

hier ist der Unterschied = — 26. — 168. Wiederum ist die älteste Hymne diejenige, die in der Mitte ist. — 169. Hier ist X 73 das älteste Lied. — 171. Diese Lieder sind sehr jung und das jüngste unter ihnen ist X 103; das älteste ist I 186 oder VIII 73; aber I 186 ist zweifelsohne älter, wenn man die absolute Zahl der alten Ausdrücke berücksichtigt und auch den Umstand, daß bei VIII 73 zwar der absolute Wert von *e* kleiner ist, und derjenige von *d* zwar größer, aber daß sein Übergewicht nur deshalb so groß zu sein scheint, da er in Wiederholung des Refrains besteht. IV 33 bleibt in der Mitte zwischen den jüngsten und den ältesten Hymnen. — 172. Reihenfolge: IV 22, VIII 31, I 128, IV 21, VII 60, X 71. — 174. Das älteste Lied hier ist III 35, denn bei gleichem *d* hat es ein weit kleineres *e* und *g*. — 175. R.: IV 20, II *30, VI 67, VIII 102, X 42, *98. — 176. In dieser Gruppe ist das erste Lied das jüngste, das letzte das älteste. — 177. Da, wie gleich zu sehen ist, X 108 das jüngste Lied ist, fällt es gleich weg. Es ist aber notwendig zu entscheiden, welches von den beiden übriggebliebenen Liedern das ältere ist, denn beide haben in *d*, *e* den gleichen Zahlenwert. Da hilft uns *g*, das bei VIII 67 um 11 kleiner ist und so das größere Alter dieses Liedes bezeugt. Beide Lieder stehen sich aber sehr nahe. — 178. Es ist wahrscheinlicher, daß VII 66 älter ist als II 41 und zwar wegen *c*, das größer ist; ebenso *d-e*; diese zwei Gründe halte ich für wichtiger und entscheidender als das Verhältnis der absoluten Werte von beiden *e* und *g*. — 180. Es ist ganz sicher, daß das älteste Lied dieser Gruppe I 62 wegen des absoluten Wertes von *d* und des relativen Unterschiedes zwischen *d-e* mit Hinsicht auf die übrigen Lieder ist. Dann folgen nacheinander V 1, IX 85, I 102, X *106. — 181. Von diesen Liedern, wo mit Ausnahme des ersten überall *e* größer als *d* ist und wo es sich also um jüngere Lieder handelt, ist das älteste das erste, so daß man zu dieser Reihenfolge gelangt: X 43, 48, 45, 69, 68. — 182. In dieser Gruppe ist das älteste Lied VIII 70 sowohl nach dem absoluten Wert von *d*, *e*, *g*, als auch nach dem Unterschied zwischen *d-e*; dann folgen I 85, II 28. — 183. Wie an der Hand dieser kleinen Gruppe zu sehen ist, kann sogar in einem ziemlich alten Buche, wie es Buch VIII ist, ein junges Lied vorkommen. Ein solches ist hier in VIII 34 zu sehen; demgegenüber ist im jüngsten X. Buche das 49. Lied sehr alt und V 32 ist jünger als X 49. — 187. Wenn beide Lieder nicht auf gleicher Altersstufe stehen, ist II 14 älter, obwohl sein *g* kleiner ist als bei VI 21. — 188. *C*, *d*, *e* und *d-e* sprechen zu Gunsten von VIII 69 gegenüber X 28. — 189. Die Reihenfolge ist dieselbe, in der diese Lieder in Tabelle II angeführt sind. Hier kommt wieder eine weitere interessante Erscheinung zum Vorschein, daß nämlich längere Lieder in älteren Büchern ein jüngeres Gepräge aufweisen, wogegen gleich lange Lieder in jüngeren Büchern älter zu sein scheinen als gleich lange Lieder in älteren Büchern. — 192. VI 19 ist das älteste Lied dieser Gruppe, da der Unterschied zwischen *d-e* größer als bei X 93 ist. — 194. In dieser

Gruppe sprechen alle Umstände (*d-e, d, e, g*) zu Gunsten von I 30 und so bleibt die Reihenfolge dieselbe wie sie nach den Büchern ist. — 196. Von diesen zwei Liedern des I. Buches ist 34 das ältere. — 197. Hier zeigt der Vergleich, daß das älteste Lied dasjenige ist, dessen *d, e* das größte ist und wo der Unterschied zwischen *d-e* der größte ist, und solches ist hier VI 1; dann folgen nacheinander: V 52, X 37. — 198. Alle Gründe sprechen für ein größeres Alter von VI 20. — 200. Es ist interessant, die Kriteria dieser beiden Lieder des X. Buches zu vergleichen: X 94 : 96 = $c = 9 : 34$, $d = 8 : 34$, $e = 39 : 21$, $g = 27 : 38$, $i = 2 : 2$. Was resultiert daraus? Obzwar der Zahlenwert von X 96 nach *g* größer ist als bei X 94, ist X 96 älter als X 94 und zwar aus diesen entscheidenden Gründen: *a*) weil *d-e* bei X 96 = + 13 ist, wogegen es bei X 94 nur — 31 ausmacht; *b*) weil *e* bei X 96 viel kleiner ist als bei X 94. Hier ist zu sehen, daß es oft einen sehr großen Altersunterschied auch im Innern der einzelnen Bücher gibt. Es ist klar, daß man also einen langen Entwicklungs- und Kristallisationsprozeß voraussetzen muß, eher die einzelnen Bücher zu einem Ganzen zusammengewachsen sind. Und man muß deshalb aus dieser Tatsache auch die Folgerung ziehen, daß es weiter nicht mehr üblich sein sollte, von den einzelnen Büchern des Ṛgveda als kompaktem Ganzen zu sprechen, die sich von anderen Büchern scharf absondern sollten, und zugleich, daß es nicht richtig ist, einzelne Strophen und ihre Teile nach ihrem Alter und nach ihrer relativen Chronologie zu unterscheiden, wie es *Bloomfield* tut, solange es möglich ist, auf solche Weise wenigstens die relative Einheit der einzelnen Lieder zu retten und diese miteinander zu konfrontieren. — 201. Von diesen drei Liedern ist das erste (I 135) das älteste, und zwar nach *d, e, d-e*; dann folgen X 36 und X 17. — 202. Der Unterschied zwischen *d-e* spricht für ein größeres Alter von II 2, wie man schon von vornherein erwarten würde. — 204. Hier ist IV 32 das ältere Glied dieser Gruppe gemäß den Gründen, die aus dem Vergleich dieser beiden Lieder nach Tabelle I sich ergeben. — 205. Wenn man hier den Unterschied zwischen *d-e* vergleicht, kommt I 173 oder VIII 22 als das älteste Lied heraus; wenn man sich aber die absoluten Zahlenwerte nach *e* und *i* anschaut, so sprechen beide für VIII 22 als das ältere Lied. Dann folgen: I 173, 122, X 16. — 206. Mit Ausnahme von I 64, das in dieser Gruppe das älteste Lied ist, sind die übrigen Lieder ziemlich jung, insbesondere X 18 und VII 33. Die Reihenfolge dieser Gruppe wird also sein: I 64, X 66, VII 33, X 18. — 207. I 130 ist à priori und objektiv, absolut und relativ nach allen Kriterien (mit Ausnahme vom Kriterion *g*, dessen Rolle in der Alterskritik nur eine Nebenrolle, Hilfsrolle ist und das, da es sich nur um einen kleinlichen Unterschied handelt, nicht entscheiden kann) älter als X 15. — 208. Der Unterschied zwischen *d-e* bei den einzelnen Liedern dieser Gruppe I 141, VIII 66, 97, X 65 (er macht aus: + 15, — 3, + 9, — 29) als auch die absoluten Werte unserer Kriterien bestimmen

diese Reihenfolge: I 141, VIII 97, 66, X 65. — 209. Das älteste Lied hier ist VIII 18 (gemäß *d-e*, *d*, *e*), das jüngste X 34. — 210. R.: VI 49, I 48, VIII 25, I 24. — 211. Es ist sehr wahrscheinlich, daß X 35 älter als IV 30 ist, obwohl bei X 35 sein $g = 33$ und bei IV 30 nur 18, denn *d-e* ist bei X 35 gleich 16, wogegen es bei IV 30 nur 3 ausmacht, denn auch der absolute Wert von *e* ist bei X 35 kleiner als bei IV 30. — 213. Wie man beim Vergleichen von *d*, *e*, *d-e* und teilweise auch nach *g* ersieht, ist das älteste Lied dieser Gruppe III 2; die anderen folgen nacheinander in derselben Reihenfolge wie in Tabelle II. — 216. Das ältere ist hier II 33. — 217. Das ältere Lied hier ist X 30, denn der Unterschied zwischen *d-e* ist bei ihm viel kleiner (nur —1) als bei I 33 (—12). — 218. Vom absoluten Standpunkte ist X 92 älter, aber vom relativen sind sich beide Lieder gleich; wenn man aber noch auf *g* Rücksicht nimmt, ist X 39 älter. Es ist hier schwierig die Entscheidung zu treffen, aber X 92 scheint mir doch älter zu sein. — 219. Hier ist wegen *d*, *e*, *d-e*, *g* II 34 bestimmt älter. — 221. I 51 ist sowohl relativ als auch absolut das älteste Lied (wegen *d*, $d\text{-}e = +6$), V 54 ist jünger, I 32 das jüngste ($d\text{-}e = -22$) und im Ṛgveda überhaupt jung. — 222. Die Reihenfolge bleibt dieselbe wie in Tabelle II, nur daß das erste Lied das jüngste und das letzte (IX 63) das älteste ist. — 223. In dieser Gruppe ist VI *17 absolut und relativ das älteste, denn es hat die meisten alten und die wenigsten jungen Wörter; dann folgt IX 62; II 35 ist das jüngste. — 224. VIII 21 ist selbstverständlich älter als I 92, und zwar nach allen Kriterien. — 225. R.: I 121 oder VI 18 ist das älteste Lied; dann folgen VIII 33, V 30, IV 4. — 227. V 29 ist absolut und relativ älter als I 165. — 228. Von diesen drei Liedern ist I 84 das jüngste und die übrigen zwei (I 52 und V 43) einander sehr nahe; V 43 scheint mir das älteste Lied dieser Gruppe zu sein. — 229. Von diesen zwei Liedern ist IX 64 älter. — 230. IX 65 ist älter. — 233. VIII 48 ist älter als II 12, denn sein $d\text{-}e = -3$, wogegen II $12 = -20$; hier ist $g = 42$, dort $= 21$. — 237. I 139 ist älter als VIII 61, denn, obgleich der Zahlenwert von *d* bei beiden Liedern fast der gleiche ist, ist der Unterschied von *d-e* bei VIII 61 gleich —2, wogegen er bei I $139 = +22$ ist. — 240. Von diesen zwei Liedern ist das zweite (VIII 9) nach *d*, *d-e* das ältere. — 242. Diese zwei Lieder sind allem Anscheine nach von gleichem Alter. — 247. Der Unterschied von *d-e* spricht zu Gunsten von I 129. — 251. Alle Kriterien sprechen zu Gunsten von I 36. — 252. I 91 ist hier älter als VII 35. — 255. VIII 4 ist älter als II 24, sowohl absolut als auch relativ. — 261. Ebenso ist es der Fall bei VI 45 gegenüber I 100. — 271. Hier muß man nur nach *d-e* urteilen: das älteste Lied dieser Gruppe ist VIII 7, wo es +9 gleicht, jünger ist VIII 47, wo es —6 ist, und das jüngste ist I 113 mit $d\text{-}e = -17$. — Wenn man noch dazu die absoluten Zahlenwerte nach Tabelle I vergleicht, wird man wieder zur Ansicht kommen, daß die ab-

soluten Zahlenwerte nicht an sich maßgebend sein können. — 273. IV 2 ist sowohl relativ als auch absolut älter als V 41. Dort, wo das Alter des betreffenden Liedes sowohl relative als auch absolute Werte bestimmen, erreicht man in der Bestimmung des relativen Alters eine fast absolute Sicherheit. — 276. Absolute und relative Werte bestimmen IX 107 als das ältere und VIII 96 als das jüngere Lied. — 278. Die Reihenfolge vom jüngsten zum ältesten Liede dieser Gruppe ist VII 1, VIII 5, 12. — 284. Das erste von diesen Liedern ist auch das ältere.

Ergebnisse.

Auf diese Weise ist eine ganze Reihe von Liedern ausgeschlossen worden, von denen man mit fast völliger Sicherheit vermuten kann, daß sie zu solchen Liedern gehören, die man ihrem relativen Alter nach als zweite Altersgruppe auffassen kann, falls man für die ältesten Hymnen des Ṛgveda diejenigen hält, in denen man überhaupt keinen Ausdruck jungen oder produktiven Gepräges auffinden konnte.

Diese *erste* Gruppe, die die *ältesten* Lieder des Ṛgveda enthält, wie aus Tabelle I zu ersehen ist, wenn man die Spalte *e* durchsieht, die in diesem Falle 0 gleich sein muß, umfaßt folgende Lieder: III 10, IV 49, V 14, *24, IX 17, 30, 44, 45, 56, *58, 105, X 188. Es sind zwölf Lieder. Wie man sieht, sind in dieser Gruppe folgende Bücher nicht vertreten: I, II, VI, VII, VIII. Merkwürdig dabei ist, daß im IX. Buche die meisten alten Lieder zu finden sind.

Die *zweite* Gruppe, die nach der ersten Gruppe die *zweitältesten* Lieder enthält, umfaßt folgende Lieder, die hier in der Reihenfolge gegeben werden, wie sie in den einzelnen Büchern vorkommen:

I: 8, 11, 27, 29, 30, 34, 36, 51, *57, 58, 62, 63, 64, *65, 66, 71, 72, 91, 106, *119, 121, 129, 130, 131, 132, 134, 135, *138, 139, 141, 142, *150, 151, 153, 169, 174, 175, 176, 178, 180, 185, 186; im Ganzen 42 Lieder;

II: 2, 11, 14, 20, 22, 26, 31, 33, 34; im Ganzen 9 Lieder;

III: 1, 2, 9, 11, 12, 14, 19, 24, 35, 41, 43, 51, 61; im Ganzen 13 Lieder;

IV: 2, 7, 8, 20, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 31, 32, 34, 41, 43, 47, 48, 55; im Ganzen 18 Lieder;

V: 6, 9, 10, 16, 17, 18, 22, 29, 43, 46, 72, 73, 86; im Ganzen 13 Lieder;

VI: 2, 4, 6, 10, *17, 18, 19, 20, 26, 29, 30, 33, 42, 45, 49, 57, *62, *65, 71; im Ganzen 19 Lieder;

VII: 14, 21, 22, 25, 39, 45, 48, 57, 58, 59, 66, 68, 70, 75, 76, 81, 91, 92, 94; im Ganzen 19 Lieder;

VIII: 4, 7, 9, 12, 18, 21, 22, 48, 49, 54, 55, 56, 57, 64, 67, 70, 84, 94, 103; im Ganzen 19 Lieder;

IX: 2, 7, 10, 13, 16, 21, 24, 25, 34, 35, 36, 37, 38, 43, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 60, 63, 64, 65, 69, 72, 74, 79, 88, 91, 92, *93, 101, 104, 106, 107, 111; im Ganzen 38 Lieder;

X: 6, 7, 22, 28, 30, 31, 35, 43, 46, 49, *73, 74, 77, 78, 86, 92, 96, 99, 104, 147; im Ganzen 20 Lieder.

Wenn man jetzt an der Hand dieser Zahlen über *das Alter der einzelnen Bücher* urteilen möchte, ohne auf die ungleiche Länge der einzelnen Bücher Rücksicht genommen zu haben, würde man nicht zu einem richtigen Resultate kommen. Zum richtigen Ergebnis kann man nur dann gelangen, wenn man sich sein Urteil in Prozenten beglaubigt. Denn man kann als ganz sicher voraussetzen, daß dasjenige Buch das älteste sein wird, das perzentualiter die meisten alten Lieder aufweisen wird. Dabei kann man entweder nur die Lieder der zweiten Gruppe zählen oder auch die Lieder der ersten Gruppe mitzählen. Die folgende Übersicht zeigt, daß in beiden Fällen sich die Reihenfolge der Bücher wenig ändern wird.

Buch I, 191 Lieder, 42 alte Lieder = 21,98% des ganzen Buches,
Buch II, 43 Lieder, 9 alte Lieder = 20,93% des ganzen Buches,
Buch III, 62 Lieder, 13, resp. 14 = 20,96%, resp. 22,58% des ganzen Buches,
Buch IV, 58 Lieder, 18, resp. 19 = 31,03%, resp. 32,75% des ganzen Buches,
Buch V, 87 Lieder, 13, resp. 15 = 14,94%, resp. 17,24% des ganzen Buches,
Buch VI, 75 Lieder, 19 alte Lieder = 25,33% des ganzen Buches,
Buch VII, 104 Lieder, 19 alte Lieder = 18,27% des ganzen Buches,
Buch VIII, 103 Lieder, 19 alte Lieder = 18,44% des ganzen Buches,
Buch IX, 114 Lieder, 38, resp. 45 = 33,33%, resp. 39,47% des ganzen Buches,
Buch X, 191 Lieder, 20, resp. 21 = 10,46%, resp. 10,99% des ganzen Buches.

Wenn man dann diese Ergebnisse so zusammenstellt, daß man mit dem ältesten Buche anfängt und mit dem jüngsten endet, bekommt man folgende Reihen:

a) wenn man bloß auf die Lieder der zweiten Gruppe Rücksicht nimmt: IX (33,33%), IV (31,03%), VI 25,33%), I (21,98%), III (20,96%), II (20,93%), VIII (18,44%), VII (18,27%), V (14,94%), X (10,46%);

b) wenn man die Lieder sowohl der zweiten als auch der ersten Gruppe berücksichtigt, bekommt man eine Reihenfolge, die sich im Ganzen nur sehr wenig verändert hat: IX (39,47%), IV (32,75%), VI (25,33%), III (22,58%), I (21,98%), II (20,93%), VIII (18,44%), VII (18,27%), V (17,24%), X (10,99%).

Diese Reihenfolge kann man, nachdem man sie auf mathematischem Wege bestimmt hat, für unstreitbar sicher halten.

Bekräftigen kann man diese Bestimmung noch dadurch, indem man die einzelnen Bücher des Ṛgveda nach denjenigen Liedern durchsieht, die zu den *jüngsten* gehören, d. h. solchen, wo überhaupt kein altes Wort oder alte Form gefunden worden sind oder deren $d = 0$ ist. Es sind folgende Lieder (der Stern bezeichnet ein Lied, das keine Wiederholung auf-

weist, das Kreuzchen ein solches, das auch nach *Arnolds* Bestimmung in seinem Historical Vedic Grammar im JAOS. XVIII, 1897, S. 203—354, auf S. 212 zu den jüngsten gehört, das also trotz des Unterschieds der Methode jetzt ganz bestimmt als jung anzusehen ist) I: 97, 99, †191; II: †42, †43; III: *†28; IV: †57; V: 71; im VI. Buch gibt es kein solches Lied; VII: 63; VIII: 91; IX: 28; X: *†58, *†72, †90, †129, *†130, *†137, *†145, *†146, *†151, †152, †158, †162, *†163, †164, *†166, †168, †169, *†173, †174, †177, *†184, *†186, *189, *†190, im Ganzen 24 Lieder und von diesen 14 solche, die keine Wiederholung aufzuweisen haben. Wenn wir diese Übersicht mit der obigen nach Prozenten zusammengestellten Übersicht vergleichen, so sehen wir, daß z. B. Buch X, das auch oben an die letzte Stelle gekommen ist, hier die meisten jungen Lieder hat, daß also das X. Buch auch ganz objektiv mathematisch gesehen das jüngste, späteste Buch des Ṛgveda ist. Weiter ersieht man daraus, daß das Vorkommen der jüngsten Lieder in den übrigen Büchern nur ein ganz zufälliges ist. Aber zugleich kommt man dabei zur Ansicht, die unwiderlegbar ist, daß nämlich kein Buch des Ṛgveda ein so festes Ganzes gewesen sein kann, wenn Elemente hinein eindringen konnten, die man für die jüngsten halten muß. Nur das VI. Buch ist davon frei geblieben, was man als reinen Zufall ansehen muß, da es der überhaupt einzige Fall ist.

Diese drei Beobachtungen bestätigt teilweise auch diejenige, die die Lieder betrifft, die keine Wiederholungen verraten, die sozusagen ohne poetische Anknüpfung im Ṛgveda dastehen und oben mit einem Sternchen bezeichnet wurden. *Bloomfield* meinte, man könne sie für ältere, ja sogar sehr alte Lieder halten, ohne daß er irgendwie seine Meinung näher begründet hätte. Wir haben oben bei verschiedenen Gelegenheiten gesehen, daß man diese Meinung nicht aufrechterhalten kann, am wenigsten in dem Sinne, daß sie für alle solche Lieder gültig wäre, sondern sind zu der Meinung gekommen, daß sie ebenso wie die anderen Lieder des Ṛgveda zu verschiedenen Altersschichten des Ṛgveda gehören. Die folgende Übersicht wird also auch für das relative Alter der einzelnen ṛgvedischen Bücher nützlich sein. Es sind folgende Lieder:

I: 42, 57, 65, 67, 88, 90, 119, 120, 125, 126, 138, 145, 150, 156, 158, 172, 187; im Ganzen 17 Lieder;
II: 9, 10, 30, 32; im Ganzen 4 Lieder;
III: 3, 18, 25, 28, 45, 57; im Ganzen 6 Lieder;
IV: 53; bloß 1 Lied;
V: 12, 19, 24, 36, 44, 47, 48, 49, 50, 59, 60, 62, 63, 68, 70, 81, 84; im Ganzen 17 Lieder;
VI: 3, 9, 17, 34, 37, 38, 39, 43, 55, 58, 62, 65, 69; im Ganzen 13 Lieder;
VII: 49, 50, 102; bloß 3 Lieder;

VIII: 79, 86; bloß 2 Lieder; wenn man noch die Vālakhilya-Hymne 10 = VIII 58 dazu zählt, die auch keine Wiederholung aufweist, sind es 3 Lieder;

IX: 47, 48, 58, 59, 81, 93, 94; im Ganzen 7 Lieder;

X: 1, 3, 13, 19, 51, 58, 72, 73, 95, 97, 98, 102, 105, 106, 107, 109, 113, 117, 124, 130, 132, 135, 137, 138, 143, 144, 145, 146, 151, 155, 161, 163, 166, 167, 172, 173, 176, 179, 181, 184, 185, 186, 189, 190; im Ganzen 44 Lieder.

Diese Lieder bilden ein einigermaßen fremdartiges Element im Ṛgveda gegenüber solchen Liedern, die Teile aufweisen, die von anderswo wiederholt sind oder in einem anderen Liede als Wiederholungen vorkommen. Aus der obigen Zusammenstellung ist es klar, daß sie eher in solchen Büchern vorkommen, die nach anderen Kriterien als jung anzusehen sind, als in solchen, die zweifelsohne alt sind. Zugleich sieht man aber auch, daß kein Buch vor dem Eindringen solcher Lieder geschützt war; wahrscheinlich sind solche Lieder bei der letzten Redaktion des Textes in den Körper des Ṛgveda aufgenommen worden. Wenn man die einzelnen Bücher des Ṛgveda nach der Anzahl dieser Lieder zusammenstellt und mit demjenigen Buche anfängt, das die meisten wiederholungslosen Lieder hat, so bekommt man folgende Reihe: X (44 Lieder), I (17), V (17), VI (13), IX (7), III (6), II (4), VII (3), VIII (2 resp. 3), IV (1).

Unter „letzte Redaktion" darf man sich freilich nicht vorstellen, daß dieser Vorgang ein einheitlicher gewesen wäre, sondern man muß sich eine solche Redaktion dynamisch vorstellen, etwa in der Weise, daß sie in verschiedenen Zeiträumen vorgenommen wurde, denn diese Lieder, die wir eben jetzt besprochen haben, sind in verschiedenen Zeiträumen entstanden, da sie an sich eben dieselben Merkmale eines verschiedenen Alters zeigen, wie diese bei den übrigen ṛgvedischen Liedern vorkommen, und wie aus Tabelle II und aus den obigen Zusammenstellungen zu sehen ist und weiter noch gezeigt werden wird. Einstweilen ist es nicht möglich das Vorkommen solcher Lieder als absolut charakteristisch für die einzelnen Bücher des Ṛgveda zu halten, aber dennoch ist es für Buch X und I charakteristisch genug, insbesondere für Buch X, da sich hier die meisten finden. Wenn wir überhaupt das X. Buch näher betrachten, so sehen wir, daß es *a*) eine bestimmte kleine Zahl (20) von alten Liedern enthält, weiter *b*) eine bestimmte Zahl, und zwar die größte im Ṛgveda, von sehr jungen Liedern (24, von ihnen sind 14 ohne jede Wiederholung), *c*) daß die Zahl der sehr alten Lieder hier die niedrigste im ganzen Ṛgveda ist (nur 10,99%), *d*) daß es die meisten wiederholungslosen Lieder aufweist (44). Diese vier Kriteria sprechen eine ganz klare Rede darüber, nicht nur, daß das X. Buch, mathematisch verbürgt, das jüngste ist, sondern bestimmen auch, und zwar wieder mit mathematischer Genauigkeit, daß

im X. Buche so und so viel Schichten (Altersschichten, wenigstens vier) zu unterscheiden sind. Eine solche Schichtung könnte man bei allen Büchern des Ṛgveda durchführen, was auch im Folgenden geschehen wird, nur daß man vorerst bestimmen muß:

a) das relative Alter der Lieder, die in Tabelle II mit eckiger Klammer bezeichnet und bisher nicht berücksichtigt worden sind,

b) das relative Alter der wiederholungslosen Lieder.

a) Bemerkungen zum relativen Alter der mit eckigen Klammern bezeichneten Lieder.

1. Vgl. S. 243; als von einem der jüngsten Lieder des Ṛgveda erübrigt es sich, von diesem Liede zu sprechen. — 2. Dieses Lied könnte man, wenn man den Größenunterschied, der nur ein Wort ausmacht, mit den unter 3. angeführten Liedern vergleicht, seinem Alter nach bestimmen. Wenn man die Zahlenwerte von *d, e, g, i* berücksichtigt, so sieht man, daß alle drei Lieder (X 188, *185, VII *102) verhältnismäßig jung sind, aber innerhalb dieser Gruppe ist X 188, um das es sich eben handelt, älter als die beiden übrigen. — 4. 5. Von diesen zwei Liedern ist wieder I 172 älter, denn es hat 2 alte Wörter, wogegen V 71 kein altes Wort hat, wenn man die 3 alten Wörter abzieht, die in Teilen vorkommen, welche als Wiederholungen von anderswo anzusehen sind. Aber V 71 hat im Gegenteil dazu nur ein junges Wort mit verschobener Bedeutung, wogegen I *172 vier junge Wörter und drei mit verschobener Bedeutung aufzuweisen hat. Solche Fälle zu entscheiden ist schwer. — 10. IX 54 ist, im Verhältnis zu IX *58 und V *84, die als seine Nachbarn in Betracht kommen, älter als beide; aber das Verhältnis von $d : e = 5 : 4$ zeigt, daß es wohl zu dem Übergangsstadium gehören wird. — 14. IX 57 kann man nach 13., d. h. nach V *70, IX 55, und nach 15. VII 14, IX *48 beurteilen. Wenn man sich zu diesen Liedern die schon bekannte Übersicht zusammenstellt, ersieht man daraus gleich, daß IX 57 zu jüngeren Liedern eines Übergangsstadiums gehört. — 16. X 157 ist zweifelsohne ein sehr junges Lied, wie schon der Unterschied von $d\text{-}e = -6$ zeigt. — 30. VI *55, an sich selbst sehr wenig charakterisiert, da sein $d = e$ und $d\text{-}e = 0$. — 38. IX 18 ist sehr jung, denn sein $d = 2$, e aber ist $= 9$ und $d\text{-}e = -7$. — 110. I 109 hat $d\text{-}e = +1$; man kann es mit einer ganzen Reihe von Liedern vergleichen, die unter 109 und 111 angeführt sind; gegenüber diesen Liedern ist es sowohl relativ als auch absolut sehr jung und man braucht also sein Alter nicht mehr weiter zu berechnen. — 112. VII 38 kann man mit den Liedern der Gruppen 111 und 113 vergleichen; sein $d\text{-}e = -10$, $d = 17$, $e = 7$. Nach $d\text{-}e$ zu urteilen, gehört es zu Liedern wie V 56, 73, nach d steht es näher zu I 189 und 190, nach e wieder eher V 56, VII 93. Schwer zu entscheiden, da es sehr wahrscheinlich ein Lied der mittleren Altersstufe ist. — 114. X 76 kann man wieder relativ oder absolut nach 113 und 115 beurteilen; sein $d\text{-}e = +4$, $d = 15$, $e = 11$, so daß es in der

Nähe von V 74 zu stehen kommt, das das zweitälteste Lied in Gruppe 115 ist. — 121. VIII 50 hat *d-e* = + 12, *c* = 24, *d* = 20, *e* = *8*; in der Gruppe 122 wäre es nach *d-e* gleich das zweite; es muß deshalb ziemlich alt sein. — 130. VIII 74 hat sein *d-e* = + 19, *d* = 27, *e* = *8*; es ist also jünger als II 19 in Gruppe 129, älter als VI 3 in derselben Gruppe. — 132. IX 110 ist, verglichen mit Gruppe 131, weit älter, schon wegen des Unterschieds bei *d-e* = + 10 und seinem *g* = 15, ebenso im Vergleich mit Gruppe 133. — 140. VI 25 ist älter als die Gruppe 139 und 141. — 147. X 11 ist jünger als die meisten Lieder der Gruppe 146 und auch als I 174 in Gruppe 148. — 154. I 44 gehört zu Liedern, die ihrem Alter nach zu bestimmen nicht möglich ist, da sein *d-e* = 0 ist, aber anders ist es sicherlich jünger als manches Lied der Gruppe 153. — 155. In II 15 ist *d-e* = + 10 und so ist dieses Lied jünger als das älteste Lied der Gruppe 153, aber älter als Gruppe 154. — 162. X 25 ist älter als alle Lieder der Nachbargruppe 161, aber jünger als die ältesten Lieder der Gruppe 163. — 170. X 67 ist sehr jung, denn der Unterschied von *d-e* ist — 14. — 173. VI 66 ist nach *d*, *e*, also absolut gewertet, ziemlich alt und steht nahe den Liedern der Gruppe 172 und 174; nach *d-e* ist es aber jünger als die ältesten Lieder dieser Gruppen. — 184. V 3 ist ein altes Lied, aber jünger als X 49, das älteste Lied der Gruppe 183. — 185. VI 46 ist sehr alt: *d-e* = + 19, *d* = 32, *e* = 13. — 186. X 100 hat *d-e* = — 7, *d* = 5, *e* = *12*; es ist also ein junges Lied, aber von mittlerem Alter. — 190. und 191. kann man gemeinsam beurteilen, da der Unterschied in ihrer Größe nur ein Wort groß ist. Es handelt sich da um die Lieder X 90 und I 114. Das erste ist eins von den jüngsten Liedern des Ṛgveda, denn sein *d* = 0, *d-e* = — 72, *e* = 72; I 114 ist dagegen, wegen des kleinen Unterschiedes zwischen *d-e* = 5, wohl ein Lied mittleren Alters. — 193. I 108 ist sehr jung, denn sein *d-e* = — 17. — 195. I 191 gehört zu den jüngsten Liedern des ṚV., denn sein *d* = 0, *e* = 77, also *d-e* = — 77. Es scheint eine r e d a k t i o n e l l e S c h l u ß d i c h t u n g d e s I. B u c h e s zu bilden. — 199. IV 18 gehört ebenfalls zu sehr jungen Liedern, denn sein *d-e* = — 34, *d* = bloß 6, *e* aber = 40. — 203. V 31, wo *d-e* = + 11, *d* = 22, ist jünger als IV 32 aus der gleich nachfolgenden Gruppe 204. — 212., 214., 215., d. h. die Lieder VII 34, VIII 26 und X 14 kann man untereinander vergleichen, denn der Unterschied in der Zahl ihrer Wörter ist sehr gering. Das jüngste von ihnen ist X 14 wegen seines Unterschiedes zwischen *d-e* = — 57; VII 34 und VIII 26, deren *d-e* = + 5, + 4, wahrscheinlich auf derselben Altersstufe; sie gehören zu den älteren Liedern des ṚV., nicht aber zu den sehr alten. — 220. II 13 ist ein sehr junges Lied: *d* = 6, *e* = 22, *d-e* = — 16. — 226. V 44 ebenso. — 231. IV 3, 232. IX 66, 234. X 91, 235. I 61, 236. X 10 kann man untereinander vergleichen, da der Unterschied in der Wortzahl zwischen den Endgliedern dieser Gruppen nur 5 Wörter ausmacht. Wenn man sich eine Tabelle nach

den Zahlenwerten von *d, e, g, i* zusammenstellt, so kommt man zu dieser Folgerung: X 10 ist das jüngste von ihnen, I 61 und IX 66 die ältesten. Man kann diese zwei letzten Lieder zu den älteren Liedern des ṚV. rechnen. — 238. I 127 ist von mittlerem Alter, wie es $d = 37$, $e = 23$ und $d\text{-}e = +14$ bezeugen. — 239. VIII 44 ist nach *d-e* ungefähr gleichen Alters mit I 127, aber nach $d = 23$, $e = 6$ wohl älter als dieses Lied, was auch hinsichtlich des relativen Alters des VIII. Buches wahrscheinlich ist. — 241. X 63, 243. X 64, 244. X *97, 245. VIII 60 und 246. II 27 kann man wieder untereinander vergleichen, denn der Größenunterschied zwischen 241 und 246 ist bloß 6 Wörter groß. Von dieser Liedergruppe sind X 64, VIII 60 und II 27 die älteren Lieder; X *97 ist das jüngste und VIII 60 das älteste von ihnen. — 248. VI 75 ist eines von den jüngsten Liedern des ganzen ṚV., denn sein $d\text{-}e = -64$, $e = 65$. — 249. IX 67 ist ein Lied auf der mittleren Altersstufe, denn sein $b = 317$, $c = 42$, $d = 33$, $e = 21$, $d\text{-}e = +12$. — 250. III 32 ist auf derselben Altersstufe. — 253. VIII 43 ebenfalls, obwohl es eher zu den jüngeren Liedern (wegen seines $d = 23$, $d\text{-}e = -5$, $e = 28$). — 254. VIII 23 ist eines von den älteren Liedern des ṚV., wie sein $d\text{-}e = +14$, $d = 38$ und $e = 24$ bezeugen, älter als das ihm benachbarte Lied VIII 4 aus Gruppe 255. — 256. I 94 ist jung. — 257.—260., d. h. die Lieder X 89, I 31, VIII 92 und X 88 kann man zusammen beurteilen, da der Unterschied zwischen dem Anfangs- und dem Endglied dieser Reihe 341—344, also nur 3 Wörter ausmacht. Wenn man diese Lieder miteinander vergleicht, ist das älteste Lied unter ihnen nach *d-e* VIII 92; die anderen sind jünger; VIII 92 ist mit seinen 17 Wiederholungen auch am besten im Ṛgveda verankert. In Bezug auf das älteste Lied der folgenden Gruppe 261, d. h. auf VI 45, dessen $d = 50$, $e = 14$, $d\text{-}e = +36$ ist, ist es freilich viel jünger. — 262. VIII 27 ist ein Lied mittleren Alters, eher jung als alt. — 263. X *95 gehört zu sehr jungen Liedern ($d\text{-}e = -32$). — 264. bis 266., d. h. die Lieder VI 48, I 105, VII 56; wie ihr *d-e* zeigt (+ 33, 0, + 18), ist VI 48 das älteste von ihnen, das jüngste aber I 105. — 267. VIII 24 ist ein ziemlich altes Lied. — 268. bis 270., d. h. die Lieder VIII 20, 93, 3; das letzte Lied ist das älteste, es ist sogar älter als das älteste Lied der Gruppe 271, d. h. VIII 7. — 272. II 23 ist schon an sich selbst ($d = 20$, $e = 51$, $d\text{-}e = -31$) ein Lied jüngeren Charakters. — 274. VI 15 ist wegen seines Unterschiedes $d\text{-}e = +28$, $d = 48$, $e = 20$ ein älteres Lied. — 275. IV 17 ist wohl gleich alt wie VI 15 ($d\text{-}e = +26$). — 277. IV 1 ($d = 38$, $e = 21$, $d\text{-}e = +17$) kann man mit Gruppe 276 vergleichen; aus diesem Vergleiche ersieht man, daß VI 17 viel jünger ist als das jüngste Lied dieser Gruppe, d. h. als IX 107. — 279. X 86 ist eines von den jüngsten Liedern des ṚV. ($d = 8$, $e = 86$, $d\text{-}e = -78$). — 280., 281., 282., d. h. die Lieder III 54, 55, VIII 13 haben fast die gleiche Wortzahl (396, 397, 399) und man kann sie deshalb gemeinsam beurteilen; wenn man sie nach den Kriterien *d, e, g, i* vergleicht,

so kommt man zur Ansicht, daß die ersten zwei sehr jung sind, VIII 13 dann nicht nur das älteste Glied dieser Reihe, sondern auch überhaupt ein sehr altes Lied, denn sein d-$e = +47$. — 283. IV 16 ist ein ziemlich altes Lied ($d = 63$, $e = 18$, d-$e = +45$). — 285., 286. VIII 35 und VI 44, das zweite Lied ist viel älter als das erste. — 287. III 31 ist sowohl wegen seines d-$e = +28$ als auch wegen $d = 45$ ein sehr altes Lied. — 288. I 162 gehört dagegen zu jungen Liedern (d-$e = -78$, $d = 7$, $e = 85$). — 289.—290., d. h. VIII 46, III 53; von diesen Liedern ist das erste das ältere. — 291. I 117 ist ein Lied von mittlerem Alter ($d = 41$, $e = 38$, d-$e = +3$). — 292. I 116 gehört daher eher zu jungen Liedern. — 293. IX 96 ist wieder alt (d-$e = +22$). — 294. X 87 ist ein sehr junges Lied (d-$e = -83$). — 295. VII 32 ist gegenüber X 87 viel älter, an sich selbst aber mittleren Alters ($d = 46$, $e = 22$, d-$e = +24$). — 296. VIII 2, vgl. Gruppe 295. — 297. VII 18 gehört nach d-$e = -8$ ebenso wie 298. VIII 45 nach seinem d-$e = +6$ zu jüngeren Liedern. — 299. VII 104 ist ein überhaupt junges Lied und im VII. Buche sein jüngstes Lied. — 300. X 27 ist sehr jung (d-$e = -59$). — 301. VIII 6 ist mittleren Alters ($d = 49$, $e = 23$, d-$e = +26$). — 302. VI 16 gehört zu einer Gruppe von älteren Liedern ($d = 63$, $e = 31$, d-$e = +32$). — 303. I 112 ist mittleren Alters (d-$e = +12$). — 304. VIII 19 ebenfalls. — 305. X 61 ist ziemlich alt ($d = 63$, $e = 49$, d-$e = +14$). — 306. VIII 1 gehört der Übergangszeit an. — 307. VI 47 ebenso, aber eher jung. — 308. X 85 ist schon wegen seiner großen Wortzahl ein sehr junges und zusammengesetztes Lied, wie weiter $d = 11$, $e = 160$, d-$e = -149$, $g = 80$ bezeugen. — 309. IX 86 hat trotz seiner Länge (900 Wörter) manches Alte in sich: $d = 98$, $e = 72$, d-$e = -26$, $g = 155$. Seine Länge würde darauf zeigen, daß es aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt sein könnte; wenn man aber den Inhalt nicht berücksichtigt, so sieht man, daß die jungen und alten Wörter über das ganze Lied so verstreut sind, daß sie den Eindruck erwecken, daß es sich um ein einheitliches Lied handelt, das dem Charakter des IX. Buches ganz gut entspricht. Wahrscheinlich haben wir es da wieder mit einem Lied mittleren Alters zu tun. — 310. I 164 ist sehr jung ($d = 10$, $e = 182$, d-$e = -172$). — 311. IX 97, das längste Lied des Ṛgveda (1056 Wörter) gehört, sonderbar genug, nach unseren Kriterien zu ziemlich alten Liedern ($d = 144$, $c = 157$, $e = 71$, d-$e = +73$); alte und junge Wörter und Formen sind regelmäßig über das ganze Lied verteilt, so daß man, wenigstens hinsichtlich des Wortschatzes, auf Zusammensetzung aus verschieden alten Teilen oder Nachdichtung nicht urteilen kann.

b) Kehren wir nun zurück zu jenen Liedern, die ohne Zusammenhang mit dem übrigen Ṛgveda sind, da sie keine Wiederholungen aufweisen. Es ist notwendig, ihre relative Altersstufe wenigstens schematisch zu bestimmen, da *Bloomfield*

die Ansicht ausgesprochen hat, daß solche Lieder viel altertümlich anmutendes enthalten und man deshalb meinen könnte, daß eben die Eigenschaft, daß sie keine Wiederholung haben, darauf hinweist, daß sie viel älter sind als die übrigen Lieder. Auf anderem Wege könnte man aber zu einer dieser Ansicht entgegengesetzten Meinung gelangen, daß diese Lieder nämlich sehr jung seien. Die Wahrheit wird in der Mitte sein, wie schon oben erwähnt wurde. Bei der Beurteilung des ganzen Ṛgveda ist es notwendig, auch diese Frage zu beantworten, eben deshalb, weil diese Lieder sozusagen außerhalb des Kreises des übrigen Ṛgveda stehen. Mit Berücksichtigung des Vorangehenden kann man über diese Lieder folgendes sagen:

1. V 24 und IX 58 gehören zu den ältesten Liedern des Ṛgveda, zu derjenigen ältesten Liedergruppe, in der kein junges oder produktives Wort vorkommt.

2. Zu der zweitältesten Liedergruppe gehören von diesen Liedern folgende: I 57, 65, 119, 138, 150; VI 17, 62, 65, 93; X 73. Man sieht schon hier dieselbe Schichtung wie bei den übrigen Liedern des Ṛgveda.

3. Aber es gibt unter ihnen auch solche, die zu den sehr jungen Liedern des ṚV. gehören; es sind: III 28; X 58, 72, 130, 137, 145, 146, 151, 163, 166, 173, 184, 186, 190; unter diesen Liedern befinden sich einige der jüngsten Lieder.

4. Es bleiben übrig solche Lieder, welche zu denjenigen zählen, die mittleren Alters sind: I 42, 67, 88, 90, 120, 125, 126, 145, 156, 158, 172, 187; II 9, 10, 30, 32; III 3, 18, 25, 45, 57; IV 53; V 12, 19, 36, 44, 47, 48, 49, 50, 59, 60, 62, 63, 68, 70, 81, 84; VI 3, 9, 34, 37, 38, 39, 43, 55, 58, 69; VII 49, 50, 102; VIII 58, 79, 86; IX 47, 48, 59, 81, 94; X 1, 3, 13, 19, 51, 95, 97, 98, 102, 105, 106, 107, 109, 113, 117, 124, 132, 135, 138, 143, 144, 155, 161, 167, 172, 176, 179, 181, 185. Aber diese Lieder kann man noch weiter in Altersschichten einteilen je nachdem, wie groß der Unterschied $d\text{-}e$ ist und ob er positiv, gleich Null, oder negativ ist, was zugleich die Zugehörigkeit des betreffenden Liedes zu einer bestimmten Altersschicht angibt. Je größer der positive Unterschied zwischen $d\text{-}e$ ist, desto älter ist das Lied, das ihn aufweist. So erhält man folgende Gruppen:

α) Diese Gruppe enthält solche Lieder, deren $d\text{-}e = +1\ldots$ ist, d. h. solche, von denen man voraussetzen kann, daß sie eher zu älteren als zu jüngeren Liedern gehören, da in ihnen alte Ausdrücke und Formen über junge Übergewicht haben: $d\text{-}e = +1$: I 42, II 9, V 59, IX 47; $d\text{-}e = +2$: I 88, V 60, VI 43, X 138; $d\text{-}e = +3$: II 30, V 36, VIII 86, IX 48, 94; $d\text{-}e = +4$: V 12, X 176; $d\text{-}e = +5$: III 25, X 144; $d\text{-}e = +6$: I 158, III 57, VI 38; $d\text{-}e = +7$: V 49; $d\text{-}e = +8$: VI 37, X 143; $d\text{-}e = +9$: VI 34, 39; $d\text{-}e = +10$: X 3; $d\text{-}e = +14$: VI 3.

β) Lieder, deren *d-e* = 0, d. h. solche, wo alte und neue Ausdrücke einander Gewicht halten, die also zur Übergangszeit gehören: III 18, V 68, VI 55.

γ) Lieder, deren *d-e* = — 1 . . . ist, d. h. solche, die man als junge Produkte ansehen kann, und zwar um desto jüngere, um was der negative Unterschied zwischen *d-e* größer ist: *d-e* = — 1: I 67, 120, 156, V 19, 70, VII 102, X 113, 185; *d-e* = — 2: I 172, V 47, 48, VI 58, IX 59, 81, X 167; *d-e* = — 3: II 32, III 3, V 84, X 105, 179; *d-e* = — 4: I 145, III 45, VI 69; *d-e* = — 5: I 125, V 50, VIII 79, X 1, 132, 172; *d-e* = — 6: I 90; *d-e* = — 7: I 187, II 10, V 81, VII 49, X 13, 181; *d-e* = — 8: IV 53; *d-e* = — 9: V 63; *d-e* = — 10: I 126; *d-e* = — 12: VIII 58 (= Vāl. 10); *d-e* = — 13: VI 9; *d-e* = — 14: X 19; *d-e* = — 15: X 124, 135; *d-e* = — 18: V 62, VII 50; *d-e* = — 19: X 155; *d-e* = — 21: X 98; *d-e* = — 26: X 107; *d-e* = — 27: X 117, 161; *d-e* = — 31: X 51, 109; *d-e* = — 32: V 44, X 95; *d-e* = — 34: X 102; *d-e* = —42: X 106; *d-e* = — 80: X 97; das jüngste Lied dieser Gruppe ist demnach das letzte hier, nämlich X 97, wie oben wieder das älteste wahrscheinlich VI 3 ist.

Man sieht also nach der durchgeführten Analyse aller dieser Lieder, daß die Lieder, die keine Wiederholungen aufweisen, ebendieselben Eigenschaften, und zwar auch, was ihre Altersschichtung betrifft, an den Tag legen wie die übrigen Lieder des Ṛgveda. Oben haben wir diese wiederholungslosen Lieder ein fremdartiges Element im Ṛgveda genannt und die Meinung ausgesprochen, daß sie in alle Bücher des Ṛgveda bei der endgültigen Redaktion eingedrungen sind. Hier sehen wir, daß sie in allen vedischen Zeiträumen entstanden sind, in jenen langen Zeiträumen, die verstreichen mußten, ehe der Ṛgveda die Gestalt bekommen hat, in der wir ihn jetzt besitzen. Daß man in diesen Liedern keinerlei übereinstimmende Stellen findet, ist entweder bloßer Zufall — obwohl es bei der ziemlich großen Zahl dieser Lieder, d. h. 115 Liedern oder 11,18% von der Gesamtzahl der 1028 Hymnen des ganzen Ṛgveda, sehr unwahrscheinlich ist, daß es sich um einen Zufall handeln könnte, denn die alten Dichter hielten eine Anführung fremder Stelle eher für ehrenhaft als für einen Mangel an Originalität — oder Absicht. Freilich ist es schwer, den Grund einer solchen Absicht zu finden. So bleibt uns noch eine Möglichkeit, die mir die am wenigsten anfechtbare zu sein scheint. Darnach wäre die Ursache des Fehlens jedweder Vergleichungsstelle weder Zufall noch Absicht, sondern bloß Mangel an geeigneter literarischer Bildung der Verfasser dieser Lieder, was mit der oben angeführten Ansicht über das Anführen von Zitaten übereinstimmen würde; es handelt sich bei diesen Liedern also um literarische Nebenerzeugnisse vedischer Dichter oder um Erzeugnisse solcher Männer, die außerhalb des Kreises der vedischen Dichterschulen

standen — die Angaben der Anukramaṇī können daran nicht viel ändern, da man diesen Angaben nicht viel Glauben schenken kann. Diese Tatsachen würden durch weitere Studien über den Inhalt, das Metrum, die Gottheiten usw. dieser Lieder intensiver beleuchtet werden, aber eine solche Arbeit würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten. —

Je mehr Einzelbeweise für das Alter eines der ṛgvedischen Bücher sprechen, desto wahrscheinlicher ist es, daß die Bestimmung seines relativen Alters gelungener ist und auf einer sicheren Grundlage steht.

Kehren wir noch einmal zu denjenigen Liedern zurück, von denen wir festgestellt haben, daß man unter ihnen die ältesten Lieder des ganzen Ṛgveda suchen kann. Sie bilden eine (oben angeführte) Gruppe von 12 Liedern, die man mit Hilfe der obigen öfters schon gebrauchten Methode — Bestimmung der Stufe des relativen Alters innerhalb einer Gruppe nach dem Größenunterschiede von *d-e* — weiter nach ihrem relativen Alter untersuchen könnte. In diesem Falle muß man aber eine subtilere Methode gebrauchen, d. h. nach Prozenten das Alter des einzelnen Liedes dieser Gruppe berechnen. Zu diesem Zwecke werden wir berechnen müssen, wieviel Prozent die alten Ausdrücke in jedem von diesen Liedern ausmachen; z. B. III 10 hat + 15, d. h. 15 alte Ausdrücke und 101 Wort; 101 = 100%, 1% ist 1,01, 15 : 1,01 = 14,00%. Also: III 10 (101, + 15) = 14%; IV 49 (50, + 5) = 10%; V 14 (55, + 2) = 3,6%; *24 (33, + 4) = 12%; IX 17 (79, + 6) = 7%; 30 (53, + 8) = 15%; 44 (62, + 14) = 22%; 45 (64, + 12) = 18%; 56 (43, + 3) = 6,9%; *58 (42, + 2) = 4,8%; 105 (72, + 13) = 18,05%; X 188 (27, + 2) = 7,7%. Schon oben haben wir gesehen, daß das IX. Buch die meisten alten Lieder enthält; ebenso enthält es die meisten Lieder der zweiten Altersgruppe; hier sehen wir weiter, daß im IX. Buche auch das älteste Lied des Ṛgveda überhaupt zu suchen ist. Nach der obigen Berechnung ist es das Lied IX 44.

Es ist weiter interessant die Reihenfolge dieser Lieder festzustellen; sie ist: IX 44, 105, 45, 30, III 10, V *24, IV 49, X 188, IX 17, 56, *58, V 14. Die Gottheiten, die in diesen ältesten Liedern gepriesen werden, sind: im IX. Buche ist es Soma Pavamāna, in III 10 Agni, ebenso in V 14, *24 und X 188, in IV 49 Indra und Bṛhaspati. Was folgerichtig den Beweis erbringt, daß Agni, Soma und Indra die ältesten Gottheiten der vedischen Inder waren. Die Dichter dieser Lieder sind (in der oben angeführten Reihenfolge): Ayāsya Āṅgirasa, Parvata und Nārada Kāṇva, Ayāsya Āṅgirasa, Bindu Āṅgirasa, Viśvāmitra Gāthina, Bandhu (1), Subandhu (2), Śrutabandhu (3), Viprabandhu (4), Gaupāyanas oder Laupāyanas (bei V *24), Vāmadeva, Śyena Āgneya, Avatsāra Kāśyapa (IX 56, *58), Sutambhara Ātreya. Auch die in diesen Liedern gebrauchten Metra muß man erwähnen: III 10 uṣṇiḥ, IV 49 gāyātrī, V 14 dtto, *24 dvipadā virāj, IX 17, 30, 44, 45, 56, *58 gāyatrī, 105 uṣṇiḥ, X 188 gāyatrī, also meisten-

teils gāyatrī, was wiederum mit früher von anderen gemachten Beobachtungen übereinstimmt, zweimal uṣṇiḥ, einmal dvipadā virāj. —

Nach den oben ausgesprochenen Grundsätzen vom Verhältnis der einzelnen *d-e* bei einzelnen Liedern, kann man ganze ṛgvedische Bücher in Altersgruppen einteilen, je nachdem *d-e* = + x, *d-e* = 0, *d-e* = — x ist. Zuerst muß man solche Gruppen feststellen, wobei sich wieder eine bestimmte Anzahl von kleineren Gruppen zeigen wird, dann nach einzelnen Büchern zusammenstellen und wiederum wird man perzentuell feststellen können, welches Buch relativ älter oder jünger ist, je nachdem, ob Lieder mit *d-e* = + x oder *d-e* = — x im Übergewicht sind.

a) Übersicht der Lieder, deren *d-e* = + 1 usw. ist:

d-e = + 1: I *42, 43, 48, 75, 78, 104, 136, 144, 155, 159, 177. — II *9, 25, 41. — III 27, 35, 37, 39, 56. — IV 9, 19, 39. — V 21, 23, 51, *59. — VI 21, 23. — VII 29, 41, 65, 89. — VIII 62. — IX 11, 14, 29, 33, *47, 54, 57. — X 47, 70, 116, 123, 134, 140.

d-e = + 2: I 6, 53, 76, *88, 93, 107, 168, 183. — II 1, 26. — III 24, 42, 52. — IV 52. — V 14, 26, 28, *60, 66, 76. — VI 35, 42, *43, 56, *58, 72. — VII 11, 53, 69, 71, 72, 80, 86. — VIII 52, 63, 85. — IX 22, 31, *58, 60, 114. — X 64, *73, 112, *138, 188.

d-e = + 3: I 1, 5, 10, 39, 45, 52, 117, 148, *150, 184, 190. — II 17, *30. — III 1, 22, 34, 61, 62. — IV 3, 14, 24, 30. — V 7, *36, 52, 53. — VI 5, 32, 57. — VII 5, 28. — VIII 4, 8, 53, 56, 80, 82, *86. — IX 34, 38, *48, 50, 55, 56, *94, 95, 103, 111. — X 8, 11, 36, 100.

d-e = + 4: I 26, 37, 56, 106, 143, 147, 181, 185. — III 17, 40. — IV 7, 12, 37, 43. — V *12, 13, 15, *24, 38, 46, 72, 87. — VI 51. — VII 12, 14, 52, 66, 73, 78. — VIII 26, 54, 57, 96. — IX 32, 49, 51, 84, 89, 100, 104. — X 76, 156, *176.

d-e = + 5: I 14, 17, 20, 27, 54, 68, 72, 79, 86, 114, 134. — II 33. — III 13, *25, 58. — IV 10, 15, 21, 49, 56. — V 11, 22, 39. — VI 14, 64, 71. — VII 7, 9, 10, 17, 23, 26, 30, 34, 40, 67, 90. — IX 21, 26, 80. — X 122, *144.

d-e = + 6: I 2, 51, 64, 70, 85, 91, 92, 96, 132, *158. — II 22. — III 9, 16, 32, *57. — IV 58. — V 32, 56. — VI *38, 40, 60. — VII 8, 36, 39, 43, 45, 48, 93, 96. — VIII 16, 45, 67, 83, 87, 94, 95. — IX 17, 72, 85, 90, 108. — X 23, 93, 99.

d-e = + 7: I 36, 81, 122, 180. — III 12. — IV 6, 46. — V 1, 17, 18, 20, 25, 33, 43, *49, 65, 74. — VI 12, 31. — VII 2, 20, 24, 31, 57. — VIII 64, 68, 98. — IX 23, 25, 37, 40, 46, 68, 75. — X 7, 46.

d-e = + 8: I 3, 8, 11, 29, 46, 111, 137, 149, 165, 189. — III 49. — IV 26, 28. — V 45, 73. — VI 36, *37, 66. — VII 22, 25, 58, 88. — VIII 1, 11, 15, 65, 71, 90, 93. — IX 8, 12, 30, 36, 41, 52, 70, 74, 76, 82. — X 6, *143.

d-e = + 9: I 55, 58, 74, 142, 167, 173. — III 11, 19. — IV 4, 48. — V 9. — VI 13, 29, 30, *34, *39. — VII 1, 70, 74, 79. — VIII 7, 18, 22, 81, 97. — IX 1, 9, 43, 77, 87, 99, 102, 109.

d-e = + 10: I 128, 176. — III 5, 15. — IV 8, 29, 55. — V 29. — VI 50. — VII 3, 38. — VIII 49, 60, 92. — IX 10, 69, 71, 79, 88, 92, 106, 110. — X 3, 115.

d-e = + 11: I 77. — III 41. — V 31. — VI 11. — VII 27, 75, 85, 91. — VIII 9, 88. — IX 16, 91, 101. — X 25, 26, 74, 104.

d-e = + 12: I *57, 60, *65, 66, 112, 175, 178. — II 6. — IV 5, 23, 34. — V 16. — VII 92. — VIII 21, 31, 50, 70. — IX 24, 45, 67. — X 43, 148.

d-e = + 13: I 69, *138, 153. — IV 34. — VI 4, 6, 19, 63. — VII 15. — VIII 2, 5. — IX 7, 20, 64, 105. — X 29, 96.

d-e = + 14: I 73, 100, 127. — III 14. — IV 20. — V 35. — VI 3, 10. — VII 19, 21, 37, 81, 94. — VIII 23. — IX 44. — X 31, 61.

d-e = + 15: I 30, *119, 169. — III 10. — IV 27. — V 3, 6, 86. — VI 25, 33, 68. — IX 6, 66, *93. — X 147.

d-e = + 16: V 10. — VI 1. — VII 16. — IX 2, 62. — X 35.

d-e = + 17: I 131. — IV 1. — VII 68. — VIII 44, 84. — X 78.

d-e = + 18: III 51. — IV 22. — VI 18, *65. — VII 56. — VIII 103. — X 77.

d-e = + 19: I 62. — II 31. — VI 2, 46, 49. — VIII 74. — IX 13, 98. — X 22.

d-e = + 20: I 174. — II 20, 4. — IV 32, 41. — V 41. — X 49.

d-e = + 21: VI 26. — *d-e* = + 22: I 139. — IV 31. — IX 65, 96. — *d-e* = + 23: I 130, 151. — II 2. — VI * 62. — VIII 46. — IX 61, 63. — *d-e* = + 24: I 61, 71, 121. — II 11. — III 2. — VII 32. — *d-e* = + 25: VIII 24. — *d-e* = + 26: IV 17. — VIII 6. — IX 86. — *d-e* = + 27: II 34. — *d-e* = + 28: I 63, 129. — II 19. — III 31. — VI 15, *17, 20. — *d-e* = + 29: VI 44. — VIII 19. — *d-e* = + 30: VIII 3. — IX 107. — *d-e* = + 32: VI 16. — *d-e* = + 33: VI 48. — *d-e* = + 36: VI 45. — *d-e* = + 37: IV 2. — *d-e* = + 45: IV 16. — *d-e* = + 42: VIII 12. — *d-e* = + 47: VIII 13. — *d-e* = + 73: IX 97.

b) Lieder, deren *d-e* = 0 ist:

I 13, 19, 38, 44, 47, 82, 105, 160, 171. — II 5, 8, 37. — III 4, 7, *18, 36, 44, 46, 48, 59. — V 5, 64, 67, *68, 82, 85. — VI *55, 67. — VII 3, 6, 42, 54. — VIII 33, 75, 99, 101. — IX 35. — X 4, 24, 38, 39, 92, 150, 175.

c) Lieder, deren *d-e* = —1 usw. ist:

d-e = —1: I 9, 16, 21, 49, *67, 80, 84, 94, 102, 118, *120, *156, 186. — II 27. — III 47, 50. — IV 11. — V *19, 55, *70, 71, 79. — VI 8, 22, 24, 27, 41, 61. — VII 62, 77, 95, 100, *102. — VIII 10, 73. — IX 19, 42, 53. — X 20, 30, 41, *113, 118, 171, *185, *189.

d-e = —2: I 12, 15, 22, 41, 87, 99, 140, 146, 172. — II 14. — III 38, 43, 54. — IV 45. — V 4, *47, *48, 69. — VII 83, 59, 64, 87, 99. — VIII 35, 61. — IX 27, *59, *81. — X 40, 50, 89, *167, 180.

d-e = —3: I 31, 154. — II 16, 29, *32, 36. — III *3. — IV 38, 44. — V 8, 58, *84. — VI 73. — VII 46. — VIII 28, 48, 55, 66, 76. — IX 78. — X 21, *105, 160, *179.

d-e = —4: I 4, 124, *145. — II 18. — III 6, 21, 23, *45, 60. — IV 25, 51. — V 37. — VI 7, *69. — VII 13, 97, 98. — VIII 20, 30, 32, 40, 51, 89. — IX 15. — X 48, 80, 110, 111, 119, 127, 128, 153, 178, *186.

d-e = —5: I 7, 18, 59, 97, 110, *125, 166, 170, 182. — III 20. — IV 36. — V 42, *50, 54, 77. — VI 59. — VII 51, 60. — VIII 27, 37, 43, *79. — IX 5. — X 1, 9, 12, 32, 33, 91, *132, *172, 182, *184.

d-e = —6: I 25, 40, *90, 103, 123, 157. — II 15. — IV 13. — V 57. — VI 54. — VII 61, 63, 82, 83. — VIII 25, 29, 47, 72, 102. — IX 3, 83. — X 2, 5, 44, 54, 75, 141, 157, 177, 187.

d-e = —7: I 24, 34, 95, 98, 115, 152, *187. — II 7, *10, 21. — III *28. — V 30, 75, *81. — VI 52, 53. — VII *49, 84. — VIII 14, 17, 36, 59, 78. — IX 18. — X *13, 42, 152, *181.

d-e = —8: I 101, 109. — II 28. — IV 42, 53, 54. — V 80. — VI 70. — VII 18, 76. — VIII 38, 42, 69. — X 131, 149, 158, 191.

d-e = —9: I 50, 89, 188. — II 35. — IV 35. — V *63. — X 57. — *d-e* = —10: I 35, 83, *126. — IV 33, 50. — V 2, 34. — IX 4, 73, 112. — X 45, 168. — *d-e* = —11: III 29, 33. — V 78. — VII 4. — VIII 39. — IX 28. — X 55, 126, 170, *190. — *d-e* = —12: I 33, 179. — II 3. — III 26, 30. — VI 28. — VIII *58, 91. — X 63, 154. — *d-e* = —13: VI *9. — VII 35. — VIII 100. — X 37, 53, 66, 69, 183. — *d-e* = —14:

I 28. — II 42. — V 40. — VI 74, 55. — X *19, 67, 79, 139. — *d-e* = —15: I 116, 133, 141. — X *124, *135, 142, 159, 164, 169, 174. — *d-e* = —16: II 13. — IV 57. — X 52, 62, 133. — *d-e* = —17: I 108, 113. — II 38. — IV 40. — V 27, 61. — X 56, 83, 84, 125, 136, *137, *145. — *d-e* = —18: V *62. — VII *50. — VIII 77. — X 120. — *d-e* = —19: II 39. — VI 47. — X 65, *155. — *d-e* = —20: II 12. — VII 101. — X 81, *151. — *d-e* = —21: II 43. — X *72, *98, 108. — *d-e* = —22: I 32. — II 40. — X 59, 101, 165, *166. — *d-e* = —23: II 24. — V 83. — IX 113. — *d-e* = —24: I 135, 163. — X *146. — *d-e* = — 25: X 28, 68, 82. — *d-e* = —26: I 23. — VIII 41. — X 17, *107, 162. — *d-e* = —27: X 60, *117, 121, 129, *161. — *d-e* = —28: X 10, *173. — *d-e* = —31: I 161. — II 23. — X *51, 94, *109. — *d-e* = —32: V 44. — X *95, *163. — *d-e* = —33: X 114. — *d-e* = —34: IV 18. — X *102. — *d-e* = —35: X *130. — *d-e* = —37: III 53. — X 15. — *d-e* = —39: X 71. — *d-e* = —40: X *58. — *d-e* = —42: VII 33, 103. — X *106. — *d-e* = —44: X 18, 103. — *d-e* = —45: X 16. — *d-e* = —53: VIII 34. — *d-e* = —54: I 34. — *d-e* = —55: X 88. — *d-e* = —57: X 14. — *d-e* = —59: X 27. — *d-e* = —64: VI 75. — *d-e* = —67: VII 104. — *d-e* = —68: III 55. — *d-e* = —72: X 90. — *d-e* = —77: I 191. — *d-e* = —78: I 162. — X 86. — *d-e* = —80: X *97. — *d-e* = —83: X 87. — *d-e* = —149: X 83. — *d-e* = —172: I 164.

So wie wir hier die 1028 Lieder des Ṛgveda zusammengestellt sehen, zeugen sie schon durch ihre Stellung, die sie in dieser Übersicht einnehmen, von ihrem relativen Alter, insbesondere aber dort, wo es sich um eine große positive oder negative Zahl handelt. Wenn man sein Urteil über die auf diese Weise zusammengestellten Lieder zusammenfassen will, so kann man sagen, daß je größer die positive Zahl ist, d. h. je mehr es in dem betreffenden Liede altertümliche und wenig gebräuchliche Ausdrücke gegenüber jungen und produktiven Wörtern gibt, desto älter das Lied ist; dort, wo *d-e* = 0, d. h., wo die Zahl der altertümlichen und der jungen Wörter einander gleicht, kann man ohne weiteres ein solches Lied für ein Werk des Übergangszeitalters halten, in dem sich zwar die neuere Sprachstufe ausbildete, die ältere aber noch nicht ganz untergegangen war; dort wieder, wo *d-e* eine negative Zahl ergibt, d. h., wo es mehr junge und produktive Ausdrücke gibt, haben wir es mit einem jungen Liede zu tun, und zwar mit einem desto jüngeren, je mehr diese jungen Ausdrücke über die alten im Übergewicht sind.

Es ist selbstverständlich — wie es schon nicht anders beim Ṛgveda sein kann, einem Werke, an dem Generationen arbeiteten, — es befinden sich Lieder, die in diesem Sinne älter sind, nicht immer in alten Büchern, ebenso wie sich wieder Lieder, die in diesem Sinne jung sind, nicht immer in jungen Büchern finden, sondern sowohl die einen als auch die anderen sind hie und da verstreut, wie man sich leicht in der obigen Übersicht überzeugen kann. Deshalb ist es notwendig, jedes einzelne Lied einzeln zu beurteilen, wie es auch oben geschehen ist. Nichtsdestoweniger ist es möglich, dadurch, daß man alle Lieder mit negativer, 0 oder positiver Zahl in einzelnen Büchern zusammenzählt, und indem man die Prozentzahl in Bezug auf die Gesamtzahl der Lieder im einzelnen Buche berechnet, ein neues Charakteristikon für die Bestimmung des relativen Alters der einzelnen

Bücher des Ṛgveda zu gewinnen, ein Charakteristikon, das auch deshalb willkommen sein wird, wenn es mit auf andere Weise gefundenen Charakteristika der Bücher des Ṛgveda übereinstimmen wird. Diesem Zwecke dient folgende Übersicht:

Buch	100%	1%	+	%	Reihenfolge	—	%	Reihenfolge	0	%	Reihenfolge
I	191	1·91	109	57·06	6	73	38·21	8	9	4·73	6
II	43	0·43	17	39·53	9	23	53·47	9	3	7·00	9
III	62	0·62	34	54·82	8	20	32·25	5	8	12·93	10
IV	58	0·58	41	70·69	3	17	29·31	3	—	—	1
V	87	0·87	49	56·32	7	32	36·77	6	6	6·91	8
VI	75	0·75	54	72·00	2	20	26·66	2	2	1·34	2
VII	104	1·04	68	65·38	4	31	29·80	4	4	4·82	7
VIII	103	1·03	60	58·25	5	39	37·86	7	4	3·89	5
IX	114	1·14	95	83·33	1	17	14·91	1	2	1·76	3
X	191	1·91	45	23·56	10	139	72·77	10	7	3·67	4
I—X	1028	10·28	572	55·64	—	411	39·98	—	45	4·37	—

Anmerkung. Die positive Reihenfolge fängt mit der größten positiven Prozentzahl an; die negative und die 0-Reihenfolge fangen mit der kleinsten Prozentzahl an. Die Reihenfolge nach 0 hat im Ganzen — mit Ausnahme des IV. Buches — wenig Wert; dagegen sind die positive und negative Reihenfolge von großem Wert für die Bestimmung der relativen Chronologie der einzelnen Bücher, besonders dann, wenn man sie in entgegengesetzer Richtung zusammenstellt, wie es oben geschehen ist. Denn dann sieht man auf den ersten Blick, wann die relative Chronologie nach + und — aneinander grenzt.

So sieht man gleich die wechselseitige Übereinstimmung, d. h. die größte Prozentzahl der Lieder, wo altertümliche Ausdrücke überwiegen, und die kleinste Prozentzahl solcher, wo junge Ausdrücke Oberhand haben, in diesen Büchern: IX, VI, IV, VII, so daß man nach dem obigen Kriterion diese Bücher für solche halten darf, in denen die ältesten Bestandteile des Ṛgveda sich befinden, anders gesagt, für die ältesten Bücher des Ṛgveda. Im II. Buche, das zufälligerweise auch nach + und — die gleiche Reihenfolge hat, haben aber Lieder jungen Charakters Oberhand über Lieder von älterem Typus. Übrigens nähert sich das II. Buch, und zwar noch mehr als das I. Buch, am meisten dem jüngsten ṛgvedischen Buche, dem X. Buche.

Aus dieser Übersicht ersieht man weiter, daß und wie *der Ṛgveda* als Ganzes *eine Liedersammlung gemischten Charakters* ist: die Lieder altertümlichen Gepräges überwiegen nur sehr wenig über die Lieder jungen Gepräges. Mit Genugtuung sieht man aber, daß doch die alten Lieder im Übergewicht sind.

Noch ehe wir zu einer allgemeinen Übersicht der erzielten Ergebnisse treten werden, erübrigt es sich zu den j ü n g s t e n L i e d e r n der Sammlung zurückzukehren (vgl. oben S. 242 f.) und den Versuch zu machen, ob es möglich wäre, das überhaupt jüngste Lied des Ṛgveda zu ermitteln. Es wird uns auf dieselbe Weise gelingen, wie wir die älteste Hymne gesucht haben (vgl. oben S. 251), d. h. durch perzentuelle Berechnung. Man gelangt zu diesen Ergebnissen: I 97 (90, —5)=5,55%; 99 (18, —2)= 11,11%; 191 (238, —77)=31,51%; II 42 (57, —14)=24,56%; 43 (65, —21)=32,30%; III *28 (68, —7)=10,29%; IV 57 (122, —16)= 13,11%; V 71 (31, —1)=3,22%; VII 63 (106, —6)=5,66%; VIII 91 (106, —12)=11,32%; IX 28 (53, —11)=20,75%; X *58 (174, —40) =22,98%; *72 (122, —21)=17,21%; 90 (232, —72)=31,03%; 129 (151, —27)=17,87%; *130 (131, —35)=26,71%; *137 (101, —17)= 16,83%; *145 (83, —17)=20,48%; *146 (82, —24)=29,26%; *151 (64, —20)=31,25%; 152 (70, —7)=10%; 158 (55, —8)=14,54%; 162 (83, —26)=31,32%; *163 (78, —32)=41,02%; 164 (76, —15)= 19,73%; *166 (80, —22)=27,50%; 168 (77, —10)=12,98%; 169 (72, —15)=20,83%; *173 (94, —28)=29,78%; 174 (64, —15)=23,43%; 177 (53, —6)=11,32%; *184 (38, —5)=13,16%; *186 (38, —4)= 10,52%; *189 (33, —1)=3,03%; *190 (36, —11)=30,55%.

Wie man aus dieser Übersicht ersieht, ist d a s j ü n g s t e L i e d des ganzen Ṛgveda, wenigstens nach unseren obigen Kriterien, wo nämlich $d=0$, e aber einen negativen Wert zeigt, so daß in diesen Liedern kein altes Wort vorkommt — zwar findet man in den Liedern I 97, 191, V 71, VII 63, VIII 91, IX 28, X 129 eins bis drei alte Wörter, aber die kommen in denjenigen Teilen dieser Lieder vor, die aus anderen älteren Liedern übernommen worden sind, so daß diese Ausdrücke nicht in Betracht kommen — das Lied X *163, also wieder ein Lied, das keine Wiederholungen aufweist. Es gibt weiter einige Lieder, die ihrem Alter nach diesem Liede sehr nahe stehen; es sind: II 43, I 191, X 162, *151, 90, *190. Man sieht hieraus wieder, daß das II. Buch ziemlich viele junge Bestandteile aufweist. Weiter ist dadurch ein weiterer Beweis erbracht worden, daß das X. Buch tatsächlich das jüngste des ganzen Ṛgveda ist, ein Beweis, der zwar schon früher mit Hilfe anderer Methoden erbracht wurde, der hier aber einer mathematischen Gewißheit gleichkommt.

Übersicht der erzielten Ergebnisse, zugleich Übersicht des Inhaltes dieser Abhandlung.

Einführung. — Der Grundgedanke. — Die Methode der Vorarbeiten. — (I) Tabellarische Übersicht der Ergebnisse der Vorarbeiten. — Übersicht der Wörter, deren Alter strittig ist. — (II) Tabellarische Übersicht der Lieder des Ṛgveda nach ihrer Länge. — Bestimmung des relativen Alters der einzelnen Lieder in ihren Gruppen. — Ergebnisse: 1. Die älte-

sten Lieder des Ṛgveda (die meisten im IX. Buche), 2. die zweitältesten Lieder des Ṛgveda (nach Büchern geordnet; die meisten wieder im IX. Buche), 3. die jüngsten Lieder des Ṛgveda. — Übersicht der Lieder, die keine Wiederholungen aufweisen (die meisten im X. Buche). — Bemerkungen zum relativen Alter der mit eckigen Klammern bezeichneten Lieder (Lieder ohne Vergleichungsmöglichkeiten). — Altersschichtung der wiederholungslosen Lieder des Ṛgveda. — Das älteste Lied des Ṛgveda ist IX 44, in dem Soma Pavamāna gepriesen wird. — (III) Einteilung der ṛgvedischen Lieder in Altersgruppen nach dem Unterschied der Zahl der alten und der jungen Ausdrücke. — (IV) Das relative Alter der einzelnen Bücher des Ṛgveda. — Suche nach dem jüngsten Liede des Ṛgveda: es ist X *163.

EXKURS

zur Abhandlung über die Schichtung des Ṛgveda

(Wie sind die Wiederholungen im Ṛgveda zu erklären?)

Bloomfield hat in seiner Abhandlung über die Wiederholungen im Ṛgveda (Ṛig-Veda Repetitions, siehe oben) vergessen, den Grund anzuführen, warum es eigentlich überhaupt zu diesen Wiederholungen gekommen ist, oder ist vielmehr überhaupt der Ursache dieser Wiederholungen nicht nachgegangen und hat sie also auch nicht entdecken können. Es ist zwar richtig, wie *Bloomfield* erwähnt und wofür er am Ende seiner Arbeit Beispiele anführt, daß es manchmal religiöse, mythologische Gründe sind, die die einzelnen Sänger geradezu herausforderten, erlerntes Gut aus älteren Hymnen anderer Dichter in eigene Erzeugnisse zu übernehmen und hier zu verarbeiten, wodurch man die Alten wohl auch ehren wollte. Aber es bleibt eine ganz große Reihe von Wiederholungen übrig, wo kein solcher Grund zur Wiederholung auffindig gemacht werden kann, wenn man den Inhalt dieser wiederholten Stelle berücksichtigt. Es ist also notwendig, sich nach einem anderen Grunde umzusehen, der den Sänger dazu bewegen konnte, in seinem Gedichte eben den Abschnitt eines anderen Werkes zu benützen, den er benützt hat. Der Grund oder die Gründe, die zu solchen Wiederholungen geführt haben, sind m. E. vielmehr stilistischer Natur, da in diesen wiederholten Vers- oder Strophenteilen folgende stilistische Mittel zu beobachten sind: a) die sog. Figura etymologica, und zwar eine tatsächliche Fig. etym. oder b) eine Abart der Fig. etym., die durch Wiederholung gleicher Wörter verursacht wird, oder c) eine andere Abart der Fig. etym., die schon in Alliteration übergeht, weiter d) bloße vokalische oder konsonantische Alliteration, e) verbundene oder zweifache Alliteration und Figura etymologica und f) Gleichklang der Endungen. Durch diese Mittel wurde die Einprägung dieser Vers- oder Strophenteile im Gedächt-

nis des Einzelnen erleichtert und hier ist der eigentlichste Grund zu suchen, warum es zu diesen Wiederholungen überhaupt gekommen ist.

Daß die sogenannte Volksetymologie im ganzen Ṛgveda sehr beliebt war, daß sie sehr oft belegt ist und daß die vedische Volksetymologie die Grundlage der ältesten altindischen philologischen Abhandlung bildet, die uns in *Yāskas* Nirukta erhalten ist, habe ich in dem Aufsatz „Vedische Volksetymologie und das Nirukta" im Archiv orientální VII, 1935, S. 423—436 an der Hand von vielen Beispielen bewiesen. Es wird uns also auch nicht Wunder nehmen, wenn wir sie als einen bestimmenden Faktor auch in den wiederholten Stellen auffinden. Worüber man sich aber wundern muß, ist, daß *Bloomfield* dieser einfache Grund nicht eingefallen ist.

Die ṛgvedischen Wiederholungen sind ein wichtiger Teil der Erscheinungen, die die relative Chronologie der Hymnen des Ṛgveda zu bestimmen helfen. Wenn es aber gelingt, den Grund ausfindig zu machen, warum man sie gebrauchte, wird die relativ chronologische Bestimmung desto wahrscheinlicher.

Die Belege werden hier in Gruppen angeführt, die nach den unter *a)*—*f)* bestimmten Gesichtspunkten zusammengestellt sind. Im Innern der einzelnen Gruppen sind sie nach dem Devanāgarī-Alphabet gereiht.

a) Wiederholungen mit tatsächlicher Figura etymologica:

1. dáśagvaso abhi *árcanti arkaíḥ* V 29, 12 mit den Varianten (anstatt daśagvaso) jaritāro VI 21, 9, bharádvājā VI 50, 15, vásiṣṭhāso VII 23, 6; die älteste von diesen Verbindungen zu bestimmen ist nicht leicht.
2. ... *aśvinādattam áśvam* I 118, 9 mit der Variante: yuvám śvetám pedáve *aśvinā áśvam* X 39, 10; der zweite Beleg ist wahrscheinlich der jüngere.
3. víśva *ādityā adite* sajóṣā VI 51, 5 mit der Variente (für sajoṣā) maniṣí X 63, 17; 64, 17. — devāñ *ādityāñ áditim* havāmahe X 65, 9 mit Variante devāñ ādityāñ ávase havāmahe X 66, 4, wobei in diesem Falle die Alliteration an die Stelle der Fig. etym. getreten ist. — *ādityaír* no *áditiḥ* śárma yaṅsat IV 54, 6; I 107, 2 mit Variante (für yaṅsat) yachatu X 66, 3; eine von den ersten zwei Stellen ist die ältere.
4. ní pedáva ūhathur *āśúm áśvam* VII 71, 5 mit Variante yuvám śvetám pedáva índrajūtam ahihánam *aśvinādattam áśvam* I 117, 9, welche die Priorität von VII 71, 5 beweist.
5. svádasva *índrāya* pávamāna *índo* IX 97, 44 mit Variante: svádasva índrāya pavamāna pītáye IX 74, 9 mit Alliteration. — *índur índrasya* sakhiám juṣāṇó IX 97, 11 mit Variante: *índav índrasya* ... VIII 48, 2. — *índum índrāya* matsarám IX 53, 4; 63, 17 mit Variante: *índav* ... IX 26, 6, *índum índrāya* pītáye IX 32, 2; 38, 2; 43, 2; 65, 8 mit Variante: *índav* ... IX 30, 5; 45, 1; 50, 5; 64, 12. — punānā́ *índur índram* ā́ IX 27, 6; 66, 8. Diese 16 Fälle beweisen die Allgemeinheit dieser Ausdrucksweise, aber eben deshalb ist es nicht möglich, den ältesten Fall ausfindig zu machen.
6. *imáṃ* yajñam *idáṃ* vácaḥ I 26, 10; 91, 10; X 150, 2; die ursprüngliche Stelle ist I 26, 10.
7. *urú* kramiṣṭa *urugāyā́ya* jīvása I 155, 4 mit Variante: urú kramiṣṭa jīváse VIII 63, 9. A priori könnte man meinen, daß die zweite Stelle die ältere ist, weil sie

in einem älteren Buche vorkommt, aber man kann nicht leicht die Meinung beiseite schieben, daß die erstere Stelle die ursprünglichere ist und die zweite nur ihre Kürzung enthält.

8. *úṣo* no adyá suhávā vy *ùcha* I 123, 13 mit Variante *úṣo* adyá ihá subhage ví *ucha* I 113, 7. — *uchántīr* mā́m *uṣásaḥ* sūdayantu IV 39, 1 mit einer weniger ursprünglichen Variante: ín mā́m uṣásaḥ sūdayantu IV 40, 1 ohne Fig. etym. — *uṣā́ uchad* ápa srídhaḥ VII 81, 6; I 48, 8. — ráthā áśvasā *uṣáso víuṣṭiṣu* IV 45, 2 mit der Variante: *víuṣṭau* IV 14, 4. — Diese sieben Fälle beweisen wieder die Gewöhnlichkeit dieser Fig. etym.
9. *kṛtā́ni* yā́ ca *kártua* I 25, 11 mit Variante: *kṛtā́ni kártuāni* ca VIII 63, 6. — *krátvā kṛtáḥ súkṛtaḥ kartṛ́bhir* bhūt VII 62, 1 mit Var. urúḥ pṛthúḥ anstatt der ersten zwei Wörter in VI 19, 1, wobei VII 62, 1 jünger zu sein scheint als VI 19, 1. (*kṛdhí* na ūrdhvā́ñ *caráthāya jīváse* I 36, 14 mit Var. ūrdhvā́n naḥ karta jīváse I 172, 3 scheint nach anderen Analogien zu urteilen auch hierher zu gehören).
10. *gīrbhir gṛṇanti* kārávaḥ VIII 54 (Vāl. 6), 1; 46, 3.
11. (tuā́m abhí prá ṇonumo) *jétāram áparājitam* I 11, 2; V 25, 6. An der ersten Stelle scheint diese Figura etymologica besser angebracht zu sein; tatsächlich ist auch I 11 älter als V 25.
12. *tántuṃ tanuṣva* pūrviáṃ yáthā vidé VIII 13, 14; I 142, 1. Die erste Stelle ist die ursprüngliche.
13. prá vīrā́ya prá *taváse turā́ya* VI 49, 12; 32, 1; ebenso.
14. uṣā́sānáktā *sudúghe* va *dhenúḥ* I 186, 4; VII 2, 6. *sudúghām* iva *godúho* juhūmási VIII 52 (Vāl. 4), 4; I 4, 1, die erste Stelle, obzwar in einem Vālakhilya-Liede befindlich, ist wohl älter.
(*ádṛṣṭā viśvadṛṣṭāḥ* I 191, 6).
15. *devair dyāvāpṛthivī prā́vataṃ* naḥ I 31, 8; IX 69, 10; X 67, 12; die mittlere Stelle ist die älteste; ubhā́ *devā́ divispṛ́śā* I 22, 2; 23, 2.
16. jaghā́na *navatír náva* I 84, 13; IX 61, 1 (avā́han...).
17. ā́ *pavaṣva* madintama *pavítram* dhā́rayā kave IX 25, 6; 50, 4; die erste Stelle ist die ursprüngliche. — mádhvaḥ *punānā́ḥ* kavíbhiḥ *pavítrair* III 31, 16; 1, 5.
18. mádhvaḥ *pibatam madhupébhir* āsábhiḥ I 34, 10; IV 45, 3.
19. *purūtámam purūṇā́am* I 5, 2; VI 45, 29. — *purumandrā́ purūvásū* VIII 5, 4; 8, 12. — *puruhūtám puruṣṭutám* VIII 92, 2; 15, 1.
20. sá dhārayat *pṛthivī́m paprāthac* ca I 103, 2; II 15, 2. — ā́ *paprau pā́rthivaṃ* rajo I 81, 5; VI 61, 11, — ā́d íd dyā́vā*pṛthiví aprathetām* X 82, 1; 149, 2.
21. *prá tāri* ā́yuḥ *prataráṃ* návīya X 59, 1; IV 12, 6; X 126, 8.
22. ... *bhávataṃ sacābhúvā* I 157, 4; 34, 11.
23. índro *maghair maghávā* vṛtrahā́ bhuvat X 23, 2; VIII 46, 13; die erste Stelle scheint die ursprünglichere zu sein.
24. abhí sómāsa āyávaḥ pávante *mádiam mádam* IX 23, 4; 107, 14. — abhí tyám *mádiam mádam* IX 6, 2, (abhí tyám pūrviam mádam) 3.

24.a *mándantu* tvā *mandinaḥ* sutā́saḥ II 11, 11; I 134, 2 mit Variante (für sutā́saḥ): vāyau an der zweiten Stelle, woraus man folgern muß, daß die erste Stelle den ursprünglichen Wortlaut enthält.

25. *márteṣu* agnír *amṛ́to* ní dhāyí X 45, 7; VII 4, 4. — *ámartyo mártyā́ñ* āvidéśa VIII 48, 12; IV 58, 3. — *ámartyo mártyenā* sáyoniḥ I 164, 30; 38. — yó *mártyeṣu amṛ́ta* ṛtā́vā hótā yajiṣṭha .. I 77, 1; IV 2, 1. Diese acht Stellen beweisen wieder die Gewöhnlichkeit dieser Redewendung.
26. etám *mṛjanti márjiam* (mit Variante kavím) IX 15, 7; 46, 6; 63, 20.
27. *máhi* vo *mahatā́m* ávo VIII 47, 1; 67, 4. — índro *mahnā́ maható* arṇavásya X 67, 12; 111, 4. — *mahán mahatyā́* asuratvám ékam X 55, 4; III 55, 1. — *mahā́n* hí ásya *mahimā́* panasyáté X 75, 9; VIII 101, 11.

28. sá no *yakṣad* devátātā *yájīyān* III 19, 1; X 53, 1. — hótārā daívīā kaví *yajñám* no *yakṣatām* imám I 188, 7; 13, 8; 142, 8. — *yajñéna yajñám ayajanta* devā́s tā́ni dhármāṇi prathamā́ni āsun X 90, 16; I 164, 50. — té hí *yajñéṣu yajñíyāsa* ū́māḥ VII 39, 4; X 77, 8.
29. *rathī́tamo rathī́naam* VIII 45, 7; I 11, 1.
30. dvitā́ bhuvad *rayipátī rayīṇā́m* IX 97, 24; I 60, 4; 72, 1, mit Variante agnír anstatt dvitā́.
31. śriyé *rukmó* ná *rocata* upāké IV 10, 5; VII 3, 6 mit Var. ví yád *rukmó* ... — *árūrucad* ví divó *rocanā́* kavíḥ IX 85, 9; VI 7, 7.
32. prā́vo *vā́jeṣu vājínam* I 4, 8; 176, 5. — *vā́jebhir* no *vā́jasātau* aviḍḍhi I 110, 9; VI 44, 9. — sárasvatī *vā́jebhir vājínīvatī* I 3, 10; VI 61, 4.
33. ā́d asya *vā́to* anu *vāti* śocir VII 3, 2; I 148, 4 mit Var. yád ... IV 7, 10; X 142, 4.
34. sāsahyā́ma pṛtanyató *vanuyā́ma vanuṣyatáḥ* I 132, 1; VIII 40, 7.
35. adabdhāni *váruṇasya vratā́ni* III 54, 18; I 24, 10.
36. *vasūyávo vásupatiṃ* śatákratuṃ stómair índram havāmahe VIII 52 (Vāl. 4), 6; 61, 10. — tuám īśiṣe *vasupate vásūnām* I 170, 5; VIII 71, 8.
37. *viśā́ṃ* kavíṃ *viśpátim* ... VI 1, 8; III 2, 10; V 4, 3.
38. índro yád *vṛtrám* ávadhīn *nadīvṛ́tam* I 52, 2; VIII 12, 26.
39. indra píba *vṛ́ṣadhūtasya vṛ́ṣṇaḥ* III 36, 2; 43, 7. — *vṛṣañ* jaṭhára ā́ *vṛṣasva* X 96, 13; I 104, 9. — *vṛ́ṣāyám* indra te rátha utó te *vṛ́ṣaṇā* hárī | *vṛ́ṣā* tuáṃ śatakrato *vṛ́ṣā* hávaḥ VIII 13, 31; mit Var. in VIII 33, 11; *vṛ́ṣaṇas* te abhíśavo *vṛ́ṣā* káśā hiraṇyáyī | *vṛ́ṣā* rátho maghavan *vṛ́ṣaṇā* harī *vṛ́ṣā* tuáṃ śatakrato.
39a. ā́ yásya te mahimā́naṃ *śátamūte śátakrato* VIII 46, 3; iṣkartā́ram ániṣkṛtaṃ sáhaskṛtaṃ *śatamūtiṃ śatákratum* VIII 99, 8. — tvám *vṛṣan vṛ́ṣéd* asi X 153, 2; VIII 33, 10; IX 64, 2.
40. ágne *śukréṇa śociṣā́* VIII 44, 14; 56 (Vāl. 8), 5; I 12, 12; 45, 4; X 21, 8 mit Varianten (für ágni): úṣaḥ IV 52, 7; I 48, 14, vṛ́ṣā X 187, 3, bhānúḥ IX 85, 12, X 123, 8. — ájasreṇa *śociṣā́ śóśucac* chuce VI 48, 3; VII 5, 4 (mit Var.) ájasreṇa *śociṣā́ śośucānaḥ*. Also wieder eine sehr beliebte Fig. etym. (12 Fälle).
41. yád adyá deváḥ *savitā́ suvā́ti* VII 40, 1, mit Var. für yád adyá: candrā́ṇi in V 42, 3; *suvā́ti savitā́* bhágaḥ VII 66, 5; V 82, 3. — úd u ṣyá deváḥ *savitā́ savā́ya* II 38, 1, mit Var. (für savā́ya) hiraṇyáyā VI 71, 1, dámūnā 4, yayā́ma VII 38, 1, so daß nur im ersten Falle die Figura etymologica vorkommt; diese Stelle wird also auch die älteste sein.
42. *stutá stávāna* ā́ bhara V 10, 7, cf. I 12, 11 (sá na stávāna ā́ bhara). — *stuhí suṣṭutíṃ* námasā́ vivāsa VIII 96, 12, mit Var. stuhí parjányam námasā vivāsa V 83, 1.
43. úpedáṃ *sávanaṃ sutám* VI 60, 9; I 16, 5; 21, 4.
44. máde *sutásya somiásya* ándhasah X 50, 7; 94, 8 mit Var. (für máde) tá ū. — *sutáṃ somáṃ* díviṣṭiṣu VIII 76, 9; I 86, 4 (*sutáḥ sómo* ...). — pā́tā *sutám* indro astu *sómam* VI 44, 15; 23, 3. — ā́ yā́hi ádribhiḥ *sutáṃ sómaṃ somapate* piba V 40, 1; VIII 21, 3; *sómaṃ somapate* piba. — *sutáḥ sóma* ṛtāvṛdhā I 47, 1; II 41, 4; *sutā́ḥ sómāḥ* páriṣiktā mádhūni I 177, 3; VII 24, 2. — ásti *sómo* ayáṃ *sutáḥ* VIII 94, 4; V 40, 2; VIII 13, 32; an beiden letzten Stellen liest man: vṛ́ṣā grā́vā vṛ́ṣā mádo vṛ́ṣā *sómo* ayáṃ *sutáḥ*. — *sómo* devébhiaḥ *sutáḥ* IX 28, 2; 3, 9; 99, 7, mit Variante (für sómo) devó an den letzten zwei Stellen. — ayáṃ sá *sóma* indra té *sutáḥ* píba VI 43, 1—4; *sómaḥ sutáḥ* sa indra té asti svadhāpate mádaḥ VI 44, 1—3; índra *sómāḥ sutā́* imé III 40, 4; 42, 5 mit Variante túbhyam (für índra) in VIII 93, 25. — áthā *sómasya* pibataṃ *sutásya* I 108, 1; 6, 7. — ayáṃ *sóma* ind(a)ra túbhya(m) *sunve* IX 88, 1; VII 29, 1. — *sómaṃ sunvató* áśvinā VIII 35, 16—18. — *sómam suṣā́va* mádhumantam ádribhiḥ IV 45, 5; IX 107, 1. — ádhvaryavaḥ *sunutá* índrāya *sómam* X 30, 15; II 14, 1 hat anstatt sunutá bhárata;

nach *Bloomfield* ist X 30, 15 das Vorbild dieser Wiederholungen; damit stimmen überein auch alle anderen Belege, wo die ursprüngliche Figura etymologica verletzt worden ist. — *sunótā* ... *sómam* índrāya vajríṇe VII 32, 8; IX 30, 6; 51, 2. — *sunvánti sómam* ádribhiḥ IX 34, 3; VIII 1, 17 hat *sóta* hí (für *sunvánti*); IX 107, 1; IV 45, 5 hat wieder *suṣā́va*. — índrāya *sómaṃ súṣutam* bhárantīḥ X 30, 13, mit Variante bhárantaḥ in III 36, 7. — *sómaṃ somapate* piba VIII 21, 3; V 40, 1 hat sogar: ā́ yāhi ádribhiḥ *sutáṃ sómaṃ somapate* piba. — *sómebhir somapā́tamam* VIII 12, 20; VI 42, 2. — *somapā́ sómapītaye* IV 49, 3. Diese 45 Fälle würden an sich zum Beweis genügen, daß es sich bei den Wiederholungen tatsächlich um die Figura etymologica handelt o. ä. Aber diese Verbindung ist überhaupt in allen vier Veden gang und gäbe, vgl. meinen Aufsatz über „Vedische Volksetymologie und das Nirukta" auf S. 433 f. Nr. 48.

45. viṣṭvī śámībhiḥ (Variante: grā́vāṇaḥ) *sukṛ́taḥ sukṛtyáyā* III 60, 3; X 94, 2.
46. *sárgo* ná yó devayatā́m *ásarji* I 190, 2; IX 97, 46.
47. úpa bráhmāṇi *harivo háribhyām* X 104, 6; in I 3, 6 liest man: úpa bráhmāṇi harivaḥ. — pávate *haryató hárir* IX 65, 25; 106, 13. — ā́d ít te *haryatā́ hárī* vavakṣatuḥ VIII 12, 25–27.
48. ási (Variante tuám) *hótā* mánur*hitaḥ* I 13, 4; 14, 11.

b) Wiederholungen mit einer Abart der Figura etymologica, die überwiegend durch gleiche oder gleich anfangende Wörter verursacht wird; teilweise handelt es sich noch um wirkliche Figura etymologica:

1. devébhir *agne agníbhir* idhānáḥ VI 11, 6; 12, 6.
2. *abhíṣṭibhiḥ* sádā pāhi *abhíṣṭibhiḥ* I 129, 9; X 93, 11, diese Stelle mit der Variante *abhíṣṭaye*.
3. *ugrá ugrā́bhir* ūtíbhiḥ I 7, 4; 129, 5.
4. anehāso va *ūtáyaḥ suūtáyo* va *ūtáyaḥ* VIII 47, 1–18.
5. *ṛtā́vānāv ṛtám* ā́ghoṣatho bṛhát VIII 25, 4; I 151, 4. — *ṛtāvṛ́dhā ṛtā́vānā* jánejane V 65, 2; 67, 4 mit Variante *ṛtaspṛ́śaḥ* für *ṛtāvṛ́dhā*.
6. *dévo devébhias* pári IX 65, 2; 42, 2. — *devó devébhir* ā́ gamat I 1, 5; mit Var. agníḥ für *deváḥ* in III 10, 4. — *devā́ devā́nām* ápi yanti pā́thaḥ III 8, 9; VII 47, 3 mit Var. *devī́r* für *devā́*. — *deváṃ-devaṃ* vó avase *deváṃ-devaṃ* abhíṣṭaye VIII 27, 13; 12, 19 mit Var. índram-indraṃ gṛṇīṣáṇi in der zweiten Hälfte.
7. *draviṇodā́ dráviṇasas* turásya I 96, 8; I 15, 7.
8. *dhītáyo* devā́n áchā ná *dhītáyaḥ* I 132, 5; 139, 1.
9. svákṣatraṃ yásya *dhṛṣató dhṛṣán* manáḥ I 54, 3; V 35, 4.
10. *priyáḥ* sū́rye *priyó* agnā́ bhavāti V 37, 5; X 45, 10.
11. ā́ *bhā́ratī bhā́ratībhiḥ* ... VII 2, 8; III 4, 8–11.
12. *manaścin mánasas* pátiḥ IX 11, 8; 28, 1.
13. ā́ no gahi sakhiébhiḥ śivébhir *mahā́n mahíbhir* ūtíbhiḥ saraṇyán III 1, 19; 31, 18; IV 32, 1.
14. *mṛḷā́* sukṣatra *mṛḷáya* VII 89, 1–4.
15. *sákhā sákhibhya* íḍiah IX 66, 1; I 75, 4.

c) Wiederholungen mit Figura etymologica, die schon in bloße Alliteration übergeht. Abschnitte *b*) *c*) muß man vom Standpunkte der vedischen Dichter auffassen.

1. yūyáṃ naḥ putrā *aditer adabdhā* II 28, 3; VII 60, 5.
2. *anaśvó* jātó *anabhīśúr* árvā I 152, 5; IV 36 1.
3. *áhann áhim* papivā́ñ índro asya V 29, 3; 30, 11.
4. *āśúm átyaṃ* ná vājínam I 135, 5; 129, 2 mit Variante pṛkṣám für āśúm.
5. *ṛbhukṣáṇam ṛbhúṃ* rayím VIII 93, 34; IV 37, 5.
6. *gúhā* hitáṃ *gúhiaṃ gūḷhám* apsú X 148, 2; II 11, 5; III 39, 6.

7. *divó* amúṣya śā́sato *divā́ṃ* yayā́ *divāvaso* VIII 34, 1—15.
8. *dévā yātā́* pathíbhir *devayā́naiḥ* IV 37, 1; VII 38, 8 mit Variante tṛptā́ yātā́. — *devā́ṃ* vo *devayajyáyā* V 21, 4; VIII 71, 12 mit Variante agním für devā́m. — evā́ *deva devátāte* pavasva mahé soma psárase *devapā́nah* IX 97, 27; 96, 3 mit Variante indrapā́naḥ.
9. arvā́ñcaṃ tvā *puruṣṭuta* priyámedha*stutā* hárī VIII 6, 45; 32, 30.
10. *pṛthivī́* naḥ *pā́rthivāt pātu* áṅhaso antárikṣaṃ diviā́t *pātu* asmā́n X 53, 5; VII 104, 23.
11. *amarmáṇo mányamānasya mármа* III 32, 4, 5; V 32, 5.
12. yadā́ *vṛtrám* nadīvṛ́taṃ śávasā *vajrinn* ávadhīḥ VIII 12, 26; I 52, 2.
13. *vṛ́ṣann* indra *vṛ́ṣabhir vṛ*trahantama V 40, 1—3; — *vṛ́ṣā* tvā *vṛ́ṣaṇaṃ* huve *vájrinn* citrā́bhir ūtíbhiḥ VIII 13, 33; V 40, 3.
14. *śíkṣā śacīvaḥ śácībhiḥ* VIII 2, 15; I 62, 12 mit táva naḥ hinter dem zweiten Worte.
15. samudréṇa síndhava yādamānā índrāya *sómaṃ súṣutam* bhárantaḥ III 37, 7; VI 19, 5; X 30, 13. yáthā mánau sā́ṃvaraṇau *sómam* indrā́pibaḥ *sutám* VIII 51 (Vāl. 3), 1; 52 (Vāl. 4), 1 mit Varianten: vívasvati für sā́ṃvaraṇau und śakrā́pibaḥ für indrā́pibaḥ. — pāhi *sómam* índra devébhiḥ sákhibhiḥ *sutáṃ* naḥ III 47, 3; 51, 8; — índraṃ *sóme* sácā *suté* VIII 45, 29; I 5, 2.
16. yáṃ te *svaddvan* (*svadhāvan*) *svádanti* (*svadáyanti*) gūrtáyaḥ (dhenávaḥ) VIII 50 (Vāl. 2), 5; 45 (Vāl. 1), 5.

d) Wiederholungen mit vokalischer oder konsonantischer Alliteration. An der Hand dieser Belege, insofern sie die konsonantis he Alliteration aufweisen, ließe sich beweisen, daß der Stabreim eine indogermanische poetische Gepflogenheit war.

1. *ávatu* devī́ *áditir anarvā́* II 40, 6 mit Var. suhávā für ávatu in VII 40, 4. — devā́n *ādityā́ñ ávase* havāmahe X 66, 4; 65, 9 mit Var. áditim für ávase. — *ánāgasaṃ* tám *ádítiḥ* kṛṇotu IV 39, 3; I 162, 22 mit Var. *anāgāstvám* no für ánāgasam tám.
2. *áśve* ná citre *aruṣī* I 30, 21; IV 52, 2.
3. *ayám agne* tué *ápi* VIII 44, 28; II 5, 8; — imáṃ no *agne adhvarám* juṣasva VII 42, 5; VI 52, 12; *asmākam agne adhvarám* juṣasva V 4, 8. — pāhí no *agne* rakṣáso *ájuṣṭāt* pāhí dhūrtér *ávaruṣa aghāyóḥ* VII 1, 13; I 36, 15 mit Var. *árāvṇaḥ* für die letzten zwei Wörter. — havyavā́ḷ *agnír ajáras* III 2, 2; V 4, 2. — sá jā́yamānaḥ paramé víomani *āvír agnír abhavan* mātaríśvane I 143, 2; VI 8, 2 (*vratā́ni* agnír *vratapā́* arakṣata); VII 5, 7 (nur der erste Teil).
4. yád *áṅgirobhyo ávṛṇor ápa* I 132, 4; 51, 3; IX 86, 23.
5. *abhí* dróṇāni *āsádan* IX 3, 1; 30, 4 (*āsádam*).
6. víśo ádevīr *abhí ācárantir* VIII 96, 15; VI 49, 15 mit Variante *aśnávāma*.
7. *ā́* sū́rio *aruhac* chukrám *árṇaḥ* VII 60, 4; V 45, 10.
8. *aghā́ aryó árātayaḥ* VI 48, 16; 59, 8.
9. *ayám* sū́rye *adadhaj* jyótir *antáḥ* VI 44, 23; X 54, 6.
10. *anaśvó* jātó *anabhīśúr* ukthío IV 36, 1; I 152, 5.
11. *átrā* púraṃdhir *ajahād árātīr* IV 26, 7; 27, 2 mit Variante īrmā́ für *átrā*.
12. niyutvān vāyau *ā́* gahi *ayáṃ* śukró *ayāmi* te II 41, 2; IV 47, 1 mit Variante vā́yo für ayám; VIII 101, 9.
13. ní *ádṛṣṭā alipsata* I 191, 1, 4.
14. *apaghnánto árāvṇaḥ* IX 13, 9; 63, 5.
15. *adhvaryúbhir* bháramāṇā *ayaṅsata* I 135, 6, 3.
16. índraḥ pakvám *āmā́su antáḥ* II 40, 2; VI 72, 4.
17. *ā́paś* caná śávaso *ántam āpúḥ* I 100, 15; 167, 9 mit Var. ārā́ttiac cic für ā́paś caná.
18. *āvíḥ* súar *abhavaj* jāté *agnáu* IV 3, 11; X 88, 2.

19. *á*hann *á*him pariśáyānam *á*rṇaḥ IV 19, 2; III 32, 11; VI 30, 4.

20. prá vā́cam *i*ndur *i*ṣyati IX 12, 6; 35, 4. — 21. *í*ndram *ī́*śānam ójasā VIII 76, 1; I 11, 8. — 22. *i*mám *i*ndra sutám piba I 84, 4; VIII 6, 36. — 23, *ī́*śānaṃ rāyá īmahe VIII 53 (Vāl. 5), 1; 26, 22; 46, 6; VI 54, 8.

24. *g*ámat sá *g*ómati vrajé VII 32, 10; I 86, 3 (sá *g*ántā...); VIII 46, 9 (gaméma...), 51 (Vāl. 3), 5. — 25. áśvāvati prathamó *g*óṣu *g*achati I 83, 1; VIII 17, 4. — 26. *g*áchataṃ dāśúṣo *g*ṛhám VIII 85, 6; 5, 5; 13, 10 (*g*ántārā für *g*achatam); 22, 3; *g*ṛhám índraś ca *g*ánvahi VIII 69, 7; I 135, 7; IV 49, 3. — 27. abhí tvā *g*otama *g*irā́ IV 32, 9; I 78, 1. — 28. *gh*ṛtair *g*ávyūtim ukṣatam VIII 5, 6; III 62, 16; VII 65, 4.

29. cákṣase *j*ágaj *j*yótiṣ kṛṇoti sūnári I 48, 8; VII 81, 1. — 30. víśvasya sthātúr *j*ágato *j*ánitrīḥ VI 50, 7; VII 60, 2 mit Variante ca gopā́ für jánitrīḥ, X 63, 8 mit Variante ca mántavaḥ. — 31. urú *j*yótir *j*anáyann ā́riāya VII 5, 6; I 117, 21 mit Variante cakrathur für *j*anáyann; yó *á*dadhāj *j*yótiṣi *j*yótir antár X 54, 6; VI 44, 23. — 32. *j*ánmañ-*j*anman níhito *j*ātávedāḥ III 1, 20, 21; 30, 2. — 33. *j*ánanā divó *j*ánanā pṛthivyā́ḥ II 40, 1; VIII 36, 4 mit Variante *j*anitā́ für *j*ánanā in beiden Fällen.

34. apā́m *t*okásya *t*ánayasya jeṣé I 100, 11; VI 44, 18. náras *t*okásya *t*ánayasya sātíṣu VII 82, 9; IV 24, 3 mit Var. sātaú für sātíṣu; VI 19, 7; IX 74, 5; I 92, 13. *t*oké vā goṣu *t*ánaye yám apsú VI 66, 8; 25, 4. *t*okā́ya *t*ánayāya mṛḷa II 33, 14; I 114, 6 hat noch tmáne am Anfang; III 53, 18 mit Var. jīváse für mṛḷa; X 35, 12; prā́vat *t*oké *t*ánaye *t*ū́tujānā | surátnaso devávītiṃ gamema VII 84, 5; 85, 5; 67, 6 mit Var. á vām für prā́vat; yātáṃ vartís *t*ánayāya *t*máne ca... I 184, 5; 183, 3; VI 49, 5; rakṣā *t*okám utá *t*mánā VIII 84, 3; I 41, 6 mit Var. víśvam für rakṣā. — 35. duritā́ *t*arema *t*ā́ *t*arema *t*ávā́vasā *t*arema VI 2, 11; 15, 15. — 36. yā́vat *t*áras *t*anúas yā́vad ójo VII 91, 4; I 33, 12 mit Variante maghavan für *t*anúas. — 37. *t*rā́svotā́ nas *t*anúas áprayuchan X 7, 7; I 4, 7. — 38. *t*irás *t*ámāṅsi darśatám VIII 74, 5; III 27, 13; *t*irás *t*ámo dadṛ́śe rāmiā́ṇām VII 9, 2; VI 48, 6; kṛṣṇā́ *t*ámāṅsi *t*víṣia jaghāna X 89, 2; IX 66, 24 mit Auslassung von *t*víṣia.

39. *d*vā́ro *d*evīr asaścátaḥ I 142, 6; 13, 6. — 40. *d*evā́so *d*ūtám ákrata VIII 23, 18; V 21, 3. — 41. *d*evā́so *d*adhire purā́ḥ I 131, 1, cf. V 16, 1; VIII 12, 22, 25. índrena *d*evaíḥ saráthaṃ *d*ádhānāḥ X 15, 10, cf. III 4, 11; VII 2, 11; V 11, 2. — 42. té te *d*evā́ya *d*ā́śataḥ syāma VII 17, 7; 14, 3. *d*evó mártāya *d*āśúṣe VIII 1, 22; I 45, 8 mit Var. ágne für devó, 84, 7 mit Var. vásu für devó, IX 98, 4. *d*ívo*d*āsāya *d*āśúṣe IV 30, 20; VI 16, 5; 31, 4 hat anstatt dessen: d. *s*unvaté *s*utakre, also eine andere konsonantische Alliteration. — 43. eṣā́ *d*ivó *d*uhitā práti a*d*arśi I 113, 7, 124, 3. ví uchā *d*uhitar *d*ivaḥ I 48, 1; V 79, 3, 9. — 44. *d*ákṣo ví rājati *d*yumā́n IX 61, 18; 5, 3 mit einer anderen Alliteration: *r*ayír ví *r*ajati dyumā́n. — 45. ójo *d*āsásya *d*ambhaya VIII 40, 6; X 22, 8. — 46. *d*ádhad rátnāni *d*āśúṣe IX 3, 6; IV 3, 6; IV 15, 3; VIII 93, 26 mit Variante rátnā ví für rátnāni.

47. *n*ákiṣ táṃ kármaṇā *n*aśad VIII 70, 3; 31, 17.

48. *p*itúr ná *p*utrā́ḥ krátum I 68, 9; IX 97, 30 mit Variante: krátubhir yatānā́, I 68, 9, 10; dádhāti *p*utró (á) varam *p*áram *p*itúr nā́ma tṛtíyam ádhi rocané divā́ḥ I 155, 3; IX 75, 2 mit Variante: d. p. *p*itrór apīciaṃ... — 49. yéna naḥ *p*ū́rve *p*itáraḥ *p*adajñā́ḥ IX 97, 39: I 62, 2. — 50. svā́dasva índrāya *p*avamāna *p*ītáye IX 74, 9; 97, 44. — 51. *p*ári sádmeva *p*aśumā́nti hótā IX 92, 6; 97, 1 mit Variante: mitā́ iva für *p*ári... iva. — 52. *p*adé *p*aramé tasthivā́ṅsam II 35, 14; I 72, 4. — 53. *p*rá no naya *p*ratarā́ṃ vásyo ácha VI 47, 7; X 45, 9 mit Var. *p*rá táṃ, VIII 71, 6 hat nur: prá ṇo naya vásyo ácha. — 54. *p*rá no rāyā́ *p*áriṇasā V 10, 1; I 129, 9. — 55. *p*rá *p*rajā́bhir jāyate dhármaṇas *p*ári VI 70, 3; VIII 27, 16) X 63, 13. — 56. mahír asya *p*rá́ṇītayah *p*ūrvír utá *p*rá́śastayaḥ VI 45, 3; VIII 12, 21; 40, 9 hat nur die zweite Hälfte. — 57. *p*ā́ti *p*riyā́ṃ rupo ágram *p*adáṃ véḥ IV 5, 8; III 5, 5 mit

Var. ripó für rupó. — 58. ahiḥ śayate upapṛk pṛthivyā́ḥ I 32, 5; X 89, 14 mit Variante: pṛthivyā́ ā́pṛ́g amuyā́ śáyante. — 59. pṛṣṭó diví dhā́yi agníh pṛthivyā́m VII 5, 2: I 98, 2 mit Var. pṛṣṭó für dhā́yi. — 60. rátheṣu pṛ́ṣatīr . . . prā́ṣṭir vahati róhitaḥ I 39, 6; VIII 7, 28. — 61. paró divā́ pará enā́ pṛthivyā́ X 125, 8; 82, 5. — 62. bṛ́haspátir naḥ pári pātu páscā́d utóttarasmā́d X 42, 11; 43, 11; 44, 11. — 63. sá tū́ pavasva pári pā́rthivaṃ rájo IX 107, 24; 72, 8. — 64. punīhi índrāya pā́tave IX 51, 1; 16, 3 liest: sómam pavítra ā́ sṛja | punīhi índrāya pā́tave. — 65. āpo na parvátāsaram | punānā́ índram āsata IX 6, 4; 24, 2. — 66. punānā́ya prabhūvaso IX 29, 3; 35, 6. — 67. prá tám naya pratarā́ṃ vásyo áchā X 45, 9; VI 47, 7; VIII 71, 6. — 68. paántam ā́ puruspṛ́ham IX 65, 28—30. — 69. rayím piśáṅgam bahulám puruspṛ́ham IX 107, 21; 72, 8 mit Variante: vasīmahi für puruspṛ́ham. — 70. ávyo vā́re pári priyó IX 7, 6; 50, 3; 52, 2; 107, 6. — 71. yajñásya ketúm prathamám puróhitam agním V 11, 2; X 122, 4. daívyā hótārā prathamā́ puróhitā X 66, 13; II 3, 7; III 4, 7; 7, 8; X 110, 7. — 72. prá ta indra pūrviā́ṇi prá nūnám vīriā vocam prathamā́ kṛtā́ni X 112, 8; V 31, 6 mit Varianten. — 73. prá vo vāyúṃ rathayújam púraṃdhim X 64, 7; V 41, 6. — 74. pūrvīr utá prá́śastayaḥ VIII 40, 9; 12, 21: mahir asya pránītayah pūrvir utá práśastayah VI 45, 3.

75\. bhā́yante víśvā bhúvanāni harmiā́ I 166, 4; 85, 8 mit Var. bhúvanā, marúdbhio. 76. tā́ mandasānā́ mánuṣo duroṇá ā́ X 40, 13. VIII 87, 2. — 77. agnír mandró mádhuvacā ṛtā́vā IV 6, 5: VII 7, 4. — 78. mátsi śárdho mā́rutam mátsi devā́n IX 97, 42; 90, 5, — 79. mádhye diváḥ svadháyā mādáyethe I 108, 12; X 15, 14 (mādáyante). — 80. máthīd yád īṃ viṣṭo mātaríśvā I 148, 1; 71, 4 mit Var. (für viṣṭo) víbhṛto, nach Grassmann viṣito, nach Ludwig viṣpito, visṛṣṭo oder viṣṭhito. — 81. mádhvā yajñám mimikṣatam I 47, 4; 22, 3. — 82. śatám meṣā́n vṛkie māmahānám I 117, 17; 116, 16. — 83. ágne mṛḷá mahā́ṅ asi IV 9, 1; I 36, 12 mit Var. sá no für ágne. — 84. té ṣu no maruto mṛḷayantu I 169, 5; 171, 3. — 85. na tvád anyó maghavann asti marḍitā́ I 84, 19; VIII 66, 13. — 86. chardír yacha maghávadbhyaś ca máhyaṃ ca VI 46, 9; IX 32, 6. — 87. máṅhiṣṭhāso maghónām VIII 1, 30, V 39, 4. — 88. mahím mitrásya váruṇasya dhāsím X 30, 1. IV 55, 7 mit Var. nahí für mahím. — 89. mahó vā́jebhir mahádbhiś ca śúṣmaiḥ IV 22, 3; VI 32, 4.

90\. yūyáṃ dvéṣāṅsi sanutár yuyota II 29, 2; X 100, 9 mit Var. víśvā für yūyám.

91\. ihá prajā́m ihá rayíṃ rárāṇā IV 36, 9; X 183, 1: rayíṃ rāsva suvīriam VIII 23, 12; V 13, 5 mit Var. sá no für rayím; VIII 98, 12; IX 43, 6 mit Var. soma für dasselbe Wort. — 92. rayir ví rājati dyumā́n IX 5, 3; 61, 18 mit anderer Alliteration: dákṣo ví rājati dyumā́n. — 93. rā́jā pavítram áti eti róruvad IX 85, 9; 86, 7 mit Var. vṛ́ṣā für rā́jā. — 94. ā́ ródasī vṛṣabhó roravīti X 8, 1; VI 73, 1. — 95. mā́ no mártāya ripáve rakṣasvíne VIII 60, 8; 22, 14 mit Var. vājinīvasū für rakṣasvíne.

96\. jahí vádhar vanúṣo mártyasya VII 25, 3; IV 22, 9. — 97. ā́ vāṃ . . . váhantu . . . abki práyo nāsatyā váhanti I 118, 4; VI 63, 7. ā́ vāṃ váyo áśvāso váhiṣṭhā abhí práyo náasatyā vahantu. — 98. tisró vā́caḥ prá vada jyótiragrā VII 101, 1; 33, 7 mit Variante t. prajā́ ā́riās jy. — 99. suvī́rāso vidátham ā́ vadema I 117, 25; II 12, 15; VIII 48, 14 mit noch vollkommenerer Alliteration: vayám sómasya viśváha priyā́saḥ suvī́rāso vidátham ā́ vadema. — 100. bṛhád vadema vidáthe suvī́rāḥ II 1, 16 f.; IX 86, 48. — 101. vidyā́ma vástor ávasā gṛṇánto . . . I 177, 5; 169 8 hat aber: v. iṣáṃ vṛjánaṃ jīrádānum. — 102. jihmā́nām ū́rdhvó vidyútaṃ vásānaḥ II 35, 9; I 95, 5, mit anderer Alliteration: jihmā́nām ūrdhváḥ sváyaśā upásthe. — 103. ví u prathate vitarám várīya . . . I 124, 5; X 110, 4. — 104. tád vāṃ ceti prá vīríam III 12, 9; I 93, 4 hat: ágnīṣomā céti tád vīríaṃ vām. — 105. kó addhā́ veda ká ihá prá vocat X 129, 6; III 54, 5. — 106. índrasya vocam prá kṛtā́ni vīriā́ II 21, 3; I 32, 1 mit Var. índrasya nú vīriā́ṇi prá vocam. — 107. vā́rīyo yavayā́ vadhám X 152, 5; I 5, 10 ist aber ohne Alliteration: íśā no y. v. — 108. vayaṃ

te indra stómebhir *vidhema* VIII 54 (Vāl. 6), 8; V 4, 7; *vayáṃ* hí *vāṃ* hávāmahe VIII 26, 9; 87, 6. — 109. *váhnir* āsā́ vidúṣṭaraḥ VI 16, 8; VII 16, 9. — 110. mányo *vajrinn* abhí mā́m ā́ *vavṛtsva* X 83, 6; IV 31, 4 hat aber nur den Schluß davon. — 111. ugrā́ṃ na *vīrā́m* . . . *víbhūtim* . . . udriva *vajrinn* avató ná . . . VIII 49 (Vāl. 1), 6; 50 (Vāl. 2), 6. — 112. *vákṣan váyo* ná túgriam VIII 74, 14; 3, 23 ohne Alliteration: ástaṃ váyo ná túgriam. — 113. *vā́thā* yáthā *vánam* V 78, 8; X 23, 4 hat: úd íd dhūnoti vā́to y. v. — 114. . . . *vacasā* . . . *vrajáṃ* gómantam uśíjo *vi vavruḥ* IV 1, 15; 16, 6 mit Variante: *vácobhir* für *vacasā* X 45, 11 ohne das erste Wort. — 115. *vā́yau* ā́ yāhi *vītáye* V 51, 5; VI 16, 10 ohne Alliteration, denn anstatt vāyau ist hier ágna. — *vā́yo* havyā́ni *vītáye* I 135, 3, 4. — 116. devā́ñ ā́ *vītáye vaha* V 26, 2; VII 16, 4. — 117. jahí *vádhar vanúṣo* mártyasya IV 22, 9; VII 25, 3. — 118. śréṣṭhaṃ no dhehi *vā́riaṃ vívakṣase* X 24, 2; III 21, 2 ohne Alliteration, denn das letzte Wort fehlt. — 119. *vā́ṅsva* no *vā́ria* purú VIII 23, 27; 60, 14. — 120. *vyūrṇvatí* dāśúṣe *vā́riāṇi* V 80, 6; VI 50, 8 mit Variante: vyūrṇuté. — 121. yát te *vayám* praminā́mi *vratā́ni* VIII 48, 9; X 2, 4 mit Variante: vo . . . praminā́ma, — 122. *vāmā́ṃ varuṇa* śaṅsiam VIII 83, 4; 18, 21 ohne Alliteration, da es die Variante nṛvád für vāmā́ṃ hat. — 123. *vāṃ* ávase johavīmi *vṛdhé* ca no bhavataṃ *vā́jasātau* I 34, 12; 112, 24. — 124. *vāyū́* ráthe ajirā́ dhurí *vóḷhave váhiṣṭhā* dhurí *vóḷhave* I 134, 3; V 56, 6. — 125. *váha vāyo* niyúto yāhi áchā VII 90, 1; I 135, 2. — 126. apsā́ índrāya *váruṇāya vāyáve* IX 84, 1; V 51, 7 aber ohne Alliteration; júṣṭo mitrā́ya *váruṇāya vāyáve* IX 70, 8; 108, 16. — 127. tā́ṃ tvā *víprā vipanyáve* . . . III 10, 9; I 22, 21. — 128. *vidmā́* te dhā́ma *víbhṛtā* purutrā́ X 45, 2; 80, 4 ohne Alliteration. — 129. tríṇi padā́ *ví* cakrame *víṣṇur* I 22, 18; VIII 12, 27. — 130. abhí *víśvāni vā́riā* IX 66, 4; 42, 5; *víśvam* puṣyanti *vā́riam* V 6. 6; I 81, 9; X 133, 2. — 131. *víśvāni* devó *vayúnāni vidvā́n* III 5, 6; I 189, 1. — 132. yó *víśvābhi vipáśyati* bhúvanā sáṃ ca páśyati III 62, 9; X 187, 4. — 133. *víśvā vāmā́ni* dhīmahi VII 103, 5; 22, 18; V 82, 6. — 134. devā́n *vásiṣṭho* amṛ́tān *vavande* | yé *víśvā* bhuvanābhí pratasthúḥ X 65, 15; 66, 15. — 135. *víśvam* ā́yur *ví aśnutaḥ* VIII 31, 8; I 93, 3. X 85, 42. — 136. *vayáṃ* sómasya *viśváha* priyā́saḥ VIII 48, 14; II 12, 15 mit Variante: ta indra für sómasya. — 137. tán no *víśve varivasyantu* devā́ḥ I 122, 3, 14. — 138. ápāṅsi *víśvā* nariāṇi *vidvā́n* VII 21, 4; IV 16, 6 mit Variante: *víśvani* śakró n. v. — 139. *víśvā* ádhi śríyo dhiṣe *vívakṣase* X 21, 3; II 8, 5; X 127, 1; die beiden letzten Stellen sind aber ohne Alliteration: víśvā ádhi śriyo' dhita (dadhe); atí *víśvaṃ vavakṣitha* I 81, 5; 102, 8; índra *víśvābhir* ūtíbhir *vavákṣitha* VI I 12, 5; 32, 12, X 134, 3, diese beiden Stellen wieder ohne Alliteration, denn es fehlt das letzte Wort; was wieder beweist, daß VIII 12, 5 die ursprüngliche Stelle ist. — 140. *víśvā veda* sávanā hánti śúṣṇam X 11I, 5; III 31, 8 mit Variante: jánimā für sávanā. — 141. *vidyā́ma vástor* ávasā gṛṇánto *viśvā́mitra* X 89, 17; VI 25, 9 ohne das letzte Wort. — 142. a pyāyasva sám etu te viśvátaḥ soma *vṛ́ṣṇiam* bhávā *vā́jasya* saṃgathé IX 31, 4; I 91, 16. — 143. sákhe *viṣṇo vitarám ví* kramasva VIII 100, 12; IV 18, 11. — 144. abhí índraṃ *vṛ́ṣaṇaṃ vájrabāhum* IX 97, 49; VII 23, 6. — 145. *vádhīṃ vṛtrā́ṃ vájreṇa* mandasānó X 28, 7; IV 17, 3. — 146. *vṛ́ṣā* mahí ródasī ā́ *viveśa* III 61, 7; X 80, 2 mit Variante: agnír, also ohne Alliteration, ein weiterer Beweis dafür, daß sich d i e A l l i t e r a t i o n eher in älteren als in jüngeren Teilen des Ṛgveda findet, also e i n E r b e ä l t e r e r S p r a c h s t u f e ist. — 147. mánaso jávīyān trivandhuró *vṛṣaṇā vā́taraṅhāḥ* I 118, 1; 183, 1 aber ohne Alliteration. — 148. gavyánta índraṃ sakhyā́ya *vipra* aśvāyanto *vṛ́ṣaṇaṃ vājáyantaḥ* X 131, 3, IV 17, 16; dyumántaṃ *vā́jaṃ vṛ́ṣaśuṣmaṃ* uttamám IV 36, 8; IX 63, 29; 67, 3 aber ohne Alliteration. — 149. tvam íd *vṛtrahantama* jánāso *vṛktábarhiṣaḥ* | . . . hávante *vā́jasātaye* V 35, 6; VIII 6, 37; die übrigen Stellen (VIII 34, 4; VI 57, 1; VIII 9, 13) betreffen nur die letzten zwei Worte. — 150. *vṛdhé* ca no bhavataṃ *vā́jasātau* I 112, 24; 34, 12, — 151. *vidyā́ma* iṣáṃ *vṛjánaṃ* jīrádānum I 165, 15; 166,

15 usw. bis 190, 8. — 152. vṛṣā́va cakradad váne IX 7, 3; 107, 22. — 153. pári no héḷo váruṇasya vṛjyā VII 84, 2; II 33. 14 mit rud(a)rásya anstatt váruṇasya ähnlich wie in VI 28, 7, so daß die Alliteration verschwunden ist. — 154. hántā vṛtrám várivaḥ pūráve kaḥ IV 21, 10; I 63, 7, die jüngere Stelle hat für die ersten zwei Worte aṅhó rā́jan, so daß wieder an der jüngeren Stelle die Alliteration nicht vorkommt. — 155. . . . vṛtrám . . . haniṣyán sákhe viṣṇo vitarám vi kramasva IV 18, 11; VIII 100, 12,

156. jīvati śarádaḥ śatám X 85, 39; VII 66, 16. — 157. . . . mṛdhrávacāḥ saptá yát púraḥ śárma śaradīr dárt I 174, 2; VI 20, 10. — 158. yáḥ śáṇsataṃ yáḥ śáśmānám ūtī́ II 20, 3; 12, 14. — 159. śū́rāṇaaṃ śáviṣṭhā tā́ hí bhūtám VI 68, 2; VII 93, 2 mit verletzter Alliteration: tā́ sānasī́ śavasānā hí bhūtám. — 160. śíprāḥ śīrṣán hiraṇyáyīḥ VIII 7, 25; V 54, 11. — 161. suvṛ́tā ráthena dásrāv imám śṛṇutám ślókam ádreḥ I 118, 3; III 58, 3.

162. sómaś camū́ṣu sīdati IX 20, 6; sómaḥ punānáḥ kaláśeṣu sīdati IX 86, 9; 68, 9; 96, 23 mit der Variante sáttā anstatt sīdati; sómaḥ sahásrapājasaḥ IX 13, 3; 42, 3 sóma víśvā ca saúbhagā IX 55, 1; VIII 78, 8; IX 4, 2, sómo devó ná sū́riaḥ IX 54, 3; 63, 13; sóma rājan mṛḷáyā naḥ suastí VIII 48, 8; X 59, 6 hat aber keine Alliteration, denn es hat für die ersten zwei Worte ánumate; sóma rā́sva suvī́riam IX 43, 6; V 13, 5 hat anstatt sóma die Worte sá no; VIII 98, 12 dtto; VIII 23, 12 hat eine andere Alliteration: rayím rāsva suvī́riam; sómam pavitra ā́ sṛja IX 16, 3; 51, 1; I 28, 9. asmé indra sácā suté VIII 97, 8, 7; yé te vipra brahmakṛ́taḥ suté sácā X 50, 7; VII 32, 2; ní barhíṣi sadataṃ somapītaye V 72. 1—3. — 163. suvī́riàsya pátayaḥ syāma IX 95. 5; IV 51, 10; VI 47, 12; X 131, 6; IX 89. 7. — 164. yūyám pāta suastíbhiḥ sádā naḥ VII 1, 20, 25; suastí agním samidhānám īmahe X 35, 3, 4—12. — 165. práti vāṃ sū́ra údite sūktair VII 65, 1; 63, 5; 66, 7, die letzten zwei Stellen sind aber ohne Alliteration; — 166. suāyudhā́sa iṣmínaḥ suniṣkā́ VII 56, 11: V 87, 5 wieder ohne Alliteration. — 167. samudrám iva síndhavaḥ VIII 92, 22; 6, 35: IX 108, 16 samudrā́yeva síndhavaḥ VIII 44, 25; 6, 4. samudré na síndhavo yā́damānāḥ VI 19, 5; III 36, 7 fährt folgendermaßen fort: índrāya sómaṃ súṣutam bhárantaḥ; samudré antáḥ kaváyaḥ sudītáyaḥ I 159, 4; X 177, 1, dieses ohne Alliteration, denn anstatt des letzten Wortes liest man hier: ví cakṣate, samudrám na saṃcáraṇe saniṣyávaḥ I 56, 2; IV 55, 6. — 168. devó ná yáḥ savitā́ satyámanmā IX 97, 48; I 73, 2. devá iva savitā́ satyádharmā X 34, 8; 139, 3. — 169. agním sūnúṃ sáhaso jatávedasam VIII 71, 11; I 127, 1; sáhasaḥ sūnau āhuta VIII 75, 3; III 24, 3; VIII 19, 25; 17, 1; ihá tváṃ sūno sahaso na adyá IV 2, 2; I 58, 8; VI 50, 9. — 170. asmé te santu sakhiā́ śivā́ni X 23, 7; VII 22, 9; sakhiā́ya suastáye IV 31, 11; VI 57, 1; sákhāyaṃ vā sádam íd bhrā́taraṃ vā V 85, 7; I 185, 8. — 171. sākáṃ sū́ryasya raśmíbhiḥ VIII 101, 2; I 47, 7; 137, 2; V 79, 8. sākáṃ sū́ryaṃ janáyan dyā́m uṣā́sam VI 30, 5; I 32, 4 hat die Alliteration verletzt, da man hier anstatt des ersten Wortes āt vorfindet. — 172. sajóṣasā uṣásā sū́rieṇa ca VIII 35, I—21; sáṃ kṣonī́ sám u sū́riam VIII 52, 10; 7, 22; dā́srīr viśaḥ sū́rieṇa sahyāḥ II 11, 4; X 148, 2; sáṃ sū́rieṇa rocate IX 2, 6; VIII 9, 18; índuḥ siṣakti uṣásaṃ ná sū́riaḥ IX 84, 2; I 56, 4. — 173. dádhat stotré suvī́riam IX 66, 27; 20, 7; 62, 30; 67, 19; sá no agníḥ suvī́riaṃ suáśviam III 26, 3, 3; VIII 12, 33. — 174. sémaṃ na stómaṃ jujuṣāṇá ā́ gahi VIII 65, 8; I 16, 5 setzt diese Alliteration durch eine Figura etymologica fort: úpedáṃ sávanaṃ sutám. — 175. sā́mrājiāya sukrátū VIII 25, 8; I 25, 10. samrā́jā sarpírāsutī VIII 29. 9; I 136, 1: II 41, 6; diese beiden letzten Stellen lesen: tā́ samrā́jā ghṛtā́sutī, wodurch die ursprüngliche Alliteration wieder verletzt ist; VIII 29, 9 ist also die Stelle, von der diese Wiederholung ausgegangen ist, — 176. satrāsā́haṃ váreṇiaṃ sahodā́m III 34, 8; I 79, 8 wieder mit verletzter Alliteration, da das letzte Wort fehlt. — 177. sánā jyótiḥ sánā súar IX 4, 2; 9, 9 mit Var.: medhā́m für jyótiḥ. — 178. sá yudhmáḥ sátvā khajakṛ́t samádvā VI 18,

2; VII 20, 3 mit verletzter Alliteration: yudhmó anarvā́ statt s. y. sátvā. — 179. saptá svásāro abhí sáṃ navante I 164, 3; X 71, 3 liest: tā́m saptá rebhā́ abhí sáṃ navante. — 180. jāmí sáyonī mithunā́ sámokasā I 159, 4; 144, 4 mit Variante: samāné yónā für die ersten zwei Worte. samānáṃ vatsám abhí saṃcáranti I 146, 3; III 33, 3; X 17, 11 mit Varianten, die aber die Alliteration nicht verletzen. — 181. yó rāyó avánir mahā́n supāráḥ sunvatáḥ sákhā VIII 33, 13; I 4, 10. — 182. sutéraṇam maghávānaṃ suvṛktím X 104, 7; 74, 5 hat die Alliteration verletzt: ṛbhukṣánam für sutéraṇam. — 183. tásya vayáṃ sumataú yajñíyasyā́pi bhadré saumasé syā́ma X 131, 7; VI 47, 13; III 1, 21; 59, 4; X 14, 6. siā́n naḥ sūnús tánayo vijā́vāgne sá te sumatír bhūtu asmé III 1, 23; 5, 11; 6, 11; 7, 11; 15, 7; 22, 5; 23, 5. — 184. sīdatam barhír ā́ sumát I 142, 7; VIII 87, 4. — 185. sumṛḷīkáḥ suávāñ yātu arvā́ṅ I 35, 10; 118, 1. — 186. rátham yé cakrúḥ suvṛ́taṃ sucétaso IV 36, 2; 33, 8 mit verletzter Alliteration, denn das letzte Wort fehlt. — 187. ávāsṛ́jaḥ sártave saptá síndhūn I 32, 12; II 12, 12; sṛjáḥ síndhūñr áhinā jagrasānā́ñ X 111, 9; IV 17, 1. — 188. ádhi stotrásya sakhiásya gáta X 78, 8; V 55, 9. — 189. stómair yajñásya sā́dhanam VIII 6. 3; I 44, 11; III 27, 2; VIII 23, 9; diese letzten drei Stellen haben aber keine Alliteration; VIII 6, 3 gab also das Muster ab, das nur unvolkommen nachgebildet wurde. — 190. svādúr indo pári srava IX 56, 4, cf. VIII 91, 3, wo aber wieder die Alliteration verletzt ist. — 191. íṣaṃ váhantiḥ sukṛ́te sudā́nave I 92, 3; 47, 8. — 192. mándra sújāta súkrato VIII 74, 7; I 144, 7 hat: mándra svádhāva ṛtajāta súkrato. — 193. apā́ṃ nápātaṃ subhágaṃ sudíditim (suprátūrtim anehásam) III 9, 1; VIII 19, 4; I 40, 4; die letzte Stelle ist ein ferner Wiederhall von III 9, 1; diese Stelle gab das Mustre ab.

194. háriṃ hinota vājínam IX 62, 18; X 188, 1 mit der Variante ā́śvam, die die Alliteration verletzt und zugleich beweist, daß diese Stelle die jüngere ist. háriṃ hinvanti ádribhiḥ IX 26, 5; 30, 5; 32, 2; 38, 2; 39, 6; 50, 3; 65, 8. bhū́riṇi vṛtrā́ hariaśva haṅsi VII 19, 4; 22, 2.

e) Wiederholungen mit zweifacher Alliteration oder mit Alliteration, die mit Figura etymologica verbunden ist:

1. áhann áhim áriṇat saptá síndhūn IV 28, 1; X 67, 12; yó hatvā́ áhim áriṇat saptá síndhūn II 12, 3. — 2. ádabdhebhir ádṛptebhir iṣṭe ánimiṣadbhiḥ pári pāhi no jā́ḥ I 143, 8; V 8, 7, wo man eine Variante zu diesem Verse findet, hat keine Alliteration, so daß I 143, 8 die ältere Stelle von den beiden sein muß.
3. índram indo vṛ́ṣā ā́ viśa IX 2, 1; I 176, 1.
4. ṛbhúm ṛbhukṣaṇo rayíṃ vā́je vājíntamam IV 37, 5; VIII 93, 34 mit Variante: ... ṛbhukṣáṇam ṛbhúṃ rayím | vājī́ dadātu vājínam und in dem ersten Drittel nach: índra íṣé dadātu na. — 5. ṛtáṃ ṣáṅsantu ṛtám ít tá āhur ánu vratáṃ vratapā́ dīdhyānāḥ III 4, 7; 7, 8.
6. krátum punānáḥ kavíbhiḥ pavítraiḥ III 1, 5; 31, 16 mit verletzter erster Alliteration: mádhvaḥ für krátum.
7. giro vardhanti átrayo giraḥ śumbhanti átrayaḥ V 39, 5; 22, 4 mit stómair anstatt giro.
8. jiog jīvā́ḥ práti paśyema sūria X 37, 7; 158, 5 hat aber nur die zweite Alliteration.
9. devó devā́n yajatu agnír árhan X 2, 2; II 3, 1. — 10. devī́ devébhir yajaté yájatrair IV 56, 2; VII 75, 7; X 11, 8. — 11. devair no devī́ ā́ditir ní pātu devás trātā́ trāyatām áprayuchan I 106, 7; IV 55, 7. — 12. devair dyāvāpṛthivī prā́vatam naḥ X 67, 12; I 31, 8; IX 69, 10.
13. yéna narā nāsatyā iṣayádhyai vartír yāthás tánayāya tmáneca I 183, 3; 184, 5 nur mit der zweiten Alliteration; VI 49, 5.
14. prá prajā́bhir jāyate dhármaṇas pári X 63, 13; VI 70, 3; VIII 27, 16. — 15. pávasva soma dhā́rayā | índrāya pā́tave sutaḥ IX 1, 1; aber 29, 4; 30, 3; 67, 13 ha-

ben wieder die Alliteration verletzt; erst IX 100, 5 gleicht IX 1, 1. — 16. saptá *práti pravát*a āśā ānam áhim *vájre*ṇa *ví* riṇā aparván IV 19, 3; 17, 7. — 17. indraḥ *purū puru*hūtáḥ | mahā̃n mahī́bhiḥ śácībhiḥ VIII 2, 32; 16, 7. — 18. *pṛthivī́* náḥ *pā́rthivāt pātu áṅ*haso antárikṣam diviā́t *asmā́n* VII 104, 23; X 53, 5.

19. ā́ *bhā́ratī bhā́ratībhiḥ* ... | *sárasvatī sārasvatébhir* ... III 4, 8; VII 2, 8.

20. só cin nú ná *marāti* no vayám *marāmāré* asya yójanam hariṣṭhā́ *mádhu* tvā *madhulā́* cakāra I 191, 10, 11, 12. — 21. *mā́* ahám *maghóno varuṇa* priyásya bhūridā́v na ā́ *vidam* śūnam āpéḥ II 27, 17; 28, 11; 29, 7.

22. nṛmṇā́ *vásāno* árṣati | súar vājī́ siṣāsati IX 7, 4; aber 62, 23; 74, 1 haben keine von diesen Alliterationen; die erste Stelle ist also wieder die älteste. — 23. *vṛ́ṣā* grā́vā *vṛ́ṣā* mádo *vṛ́ṣā somo* ayám *sutáḥ* V 40, 2; VIII 13, 32. — 24. vṛ́ṣā *sind*hūnām *vṛṣabhá* stíyānām VI 44, 21; VII 5, 2 hat nur die zweite Alliteration, denn die erste ist durch das Wort netā́, das für vṛ́ṣā steht, verletzt.

25. sajóṣā indra *sága*ṇo marúdbhiḥ *só*mam piba *vṛ*trahā́ śūra *vid*vā́n III 47, 2; 52, 7. — 26. *sá sadhrī́*cīḥ *sá víṣūcir vásāna* ā́ *varīvarti* bhúvaneṣu antáḥ I 164, 31; X 177, 3. — 27. *sá ṣátvabhiḥ* prathamó *gó*ṣu *ga*chati II 25,4; aber I 83, 1 hat nur die zweite Alliteration, II 25, 4 ist also die Musterstelle. — 28. *sa* énam *saścad devó devám satyám* índram *satyá* índuḥ II 22, 1, 2, 3. — 29. asmábhyam *soma* viśvata*ḥ* | ā́ pavasva *sahasri*ṇ*aḥ* IX 33, 6; 40, 3; 63, 1; 62, 12; 65, 21.

30. mitrā́ya *vocam* *váru*ṇāya *sapráthaḥ* *sumṛ*ḷīkā́ya *sapráthaḥ* I 129, 3; 136, 6 mit sapráthaḥ durch mīḷhúṣe ersetzt.

31. *hár*ṣasva *hán*tave śátrūn X 112, 1; VI 44, 17.

f) Endlich findet man unter den Wiederholungen eine kleine Gruppe von solchen Versen, bei deren Einprägung ins Gedächtnis der Gleichklang der Endungen entscheidend war:

1. *asyá* víśva*sya* bhuvana*sya* rā́jā X 168, 2; III 46, 2 mit Variante éko anstatt asyá; ähnlich VI 36, 4; V 85, 3 mit téna, IX 97, 56 mit sómo. — 2. páre*ṣu* yā́g hie*ṣu* vraté*ṣu* X 114, 2; III 54, 5. — 3. gó*bhir* ā́śve*bhir* vásu*bhir* nífṣṭaḥ X 108, 7; VII 90, 6 mit Var. hiraṇyaiḥ anstatt nífṣṭaḥ. — 4. áśvāva*d* góma*d* yávama*t* VIII 93, 3; IX 69, 8. — 5. paśc*ā́t* púrastā*d* adharā́*d* údak*tā́t* X 87, 21; VII 104, 19 hat prā́k*tād* ápāk*tād* für die ersten zwei Wörter. — 6. aśvā*yánto* gav*yánto* vājá*yanto* X 160, 5; IV 17, 16 und X 131, 3 haben anstatt dieser Wörter einen Vers. — 7. yád indra prā́*g* ápā*g* údaṅ níá*g* vā hūyáse nṛ́bhiaḥ VIII 4, 1; 65, 1; — 8. véṣi ho*trám* utá po*trám* yaja*tra* ... I 76, 4; X 2, 2 mit Var. jánānām anstatt yajatra. — 9. táva agne ho*trám* táva po*trám* ṛtvíyam tavá neṣ*trám* tuám agníd ṛtāyutaḥ | táva praśās*trám* tuám usw. II 1, 2; X 91, 10. — 10. yé sómāsaḥ pa*rāváti* yé *arvāváti* sunviré VIII 93, 6; IX 65, 22.

Durch diesen Exkurs hoffe ich bewiesen zu haben: 1. Daß die eigentliche Ursache, warum es zu diesen Wiederholungen überhaupt gekommen ist, nicht in innerlichen Gründen zu suchen ist, sondern, daß sie eine ganz äußerliche war: diese Wiederholungen haben nur deshalb stattfinden können, weil sich diese Stellen ins Gedächtnis der Sänger durch ihre äußerliche Form eingeprägt haben; die alte, aus indogermanischer Vorzeit vererbte Gepflogenheit, gleichlautende Worte, die entweder innerlich (Figura etymologica) oder nur ganz äußerlich (Alliteration, Gleichklang von Endungen) zusammenhängen, miteinander zu verbinden und sie poetisch zu gebrauchen, übte auch noch hier ihren alten Zauber aus. 2. Es muß in grauer indogermanischer Vorzeit ein allgemeiner poetischer

Brauch gewesen sein, gleichlautende Worte aneinander zu reihen; wie diese Beispiele beweisen, blieb dieser Brauch nicht bloß auf die germanische Sprachengruppe beschränkt, da er noch im vedischen Altindischen vorkommt. 3. Das Vorhandensein der Alliteration hilft uns die ursprüngliche Stelle, die in späteren Liedern nachgeahmt wurde, ausfindig zu machen. Sie dient also auch zur Bestimmung des relativ größeren oder geringeren Alters der Hymnen des Ṛgveda.

NEUES MATERIAL ZUM HUNG-LOU-MENG-PROBLEM.

(BEMERKUNGEN ZU H. EGGERTS „ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DES HUNG-LOU-MENG", HAMBURG 1939.)

Von

Jaroslav Průšek.

Die Person des Autors des berühmtesten chinesischen Romans „Der Traum der roten Kammer" war über mehr als hundert und sechzig Jahre in den Schleier des Geheimnisses gehüllt. Das gab Anlaß zu den wunderlichsten Vermutungen über Entstehung und Sinn dieses Romanes. Man glaubte, daß es sich um einen politischen Roman aus der Zeit K'ang Hsis handle, in dem der Autor getarnt die Mandschus angreift und seine Trauer über den Fall der Ming-Dynastie ausspricht. Die Hauptperson des Romanes ist angeblich einer der Söhne des Kaisers K'ang Hsi, welcher wegen Geisteskrankheit von der Thronfolge enthoben wurde. Eine andere Schule behauptete, der Roman schildere den Liebeskonflikt zwischen dem ersten Mandschukaiser Shun Chih und der Sängerin Tung Hsiao-yüan. Endlich wurde der Held des Romanes mit dem berühmten Literaten Na-lan Ch'êng-tê identifiziert.

Erst Prof. Hu Shih, der ein helles Licht auch auf manch andere dunkle Seiten des chinesischen Schrifttums warf, zeigte im Jahre 1922 durch überzeugende Art auf, daß der Autor der ersten 80 Kapitel Ts'ao Hsüe-ch'in ist, während die letzten 40 Kapitel von Kao O stammen, und daß es sich im ersten Teil um einen grundsätzlich autobiographischen Roman handle. Von dieser Zeit an gilt dieses Problem in der chinesischen Literaturgeschichte trotz gewisser Versuche einer Verteidigung älterer, naiver Interpretationen als definitiv erledigt. H. Eggert verwertete kritisch in seiner Arbeit auf eine sehr klare und logische Art diese Forschungsergebnisse Prof. Hu Shihs und anderer chinesischer Gelehrter, welche inzwischen in Europa sehr mangelhaft aus drei französisch geschriebenen Büchern chinesischer Forscher bekannt geworden waren. Es sind das die Arbeiten von Ou Itai: Le Roman chinois, Paris 1933, von Lee Ghen-Tong: Étude sur le Songe de Pavillon Rouge, Paris 1934, und von Kou Lin-Ke: Essai sur le Hong Leou Mong, Lyon 1935. H. Eggert weicht auch geschickt einigen unbelegten Behauptungen Prof. Hu Shihs aus.

Es ist nur Schade, daß der Autor nicht Prof. Hu Shihs letzte Arbeit, die neues und bedeutendes Material zu diesem Problem bringt, kannte. Jeder, der weiß, wie schwer es ist, sich wissenschaftliche Literatur aus China zu verschaffen, begreift, daß ich damit dem Autor keinen Vorwurf zu machen vermeine. Ich glaube jedoch, daß die Arbeit Hu Shihs so wichtig ist, um ihre Ergebnisse hier zusammenzufassen. Die Studie Prof. Hu Shihs wurde veröffentlicht im Kuo-li Pei-ching ta-hsüe chi-k'an, unter dem Titel Po Ch'ien Lung Kêng-ch'en-pen Chih-yen-chai chung-p'ing Shih-t'ou-chi, „Nachwort zur Handschrift Shih-t'ou-chi, kommentiert im Studierzimmer Chih-yen aus dem Jahre 1760" (Vol. III, Nr. 4, 1932, S. 721—731). Hu Shih befaßt sich hier mit der vollständigen, im Studierzimmer Chih-yen-chai kommentierten Handschrift des ersten Teiles des Romanes. Die Teile einer anderen derartigen, aber viel älteren, Handschrift aus dem Jahre 1754 hatte Hu Shih schon 1927 vor sich, als er seine zweite Studie über Hung-lou-mêng schrieb. (Hu Shih wen-ts'un III, pp. 565—606.) Jedoch erst die Entdeckung der vollständigen Handschrift erlaubte ihm, die Ergebnisse seiner vorhergehenden Arbeit zu vertiefen. (Die Handschrift aus dem Jahre 1754 bezeichnen wir als H. I. und die Handschrift aus dem Jahre 1760 als H. II.) H. II ist die Abschrift des im Jahre 1760 beendeten Textes. In diese Abschrift wurden dann Anmerkungen und Erläuterungen, stammend aus den Jahren 1759, 1762, 1765 und 1767, eingefügt.

Diese Anmerkungen erlauben uns, wichtige Schlüsse zu ziehen. Früher dachte Hu Shih, daß Chih-yen, von dem wahrscheinlich alle Anmerkungen aus den Jahren 1759 und 1762 stammen, ein naher Verwandter des Autors wäre. Die Anmerkungen zu dieser Ausgabe zeugen deutlich davon, daß Chih-yen niemand anderer als der Autor selbst war.

Im 22. Kap. der H. II ist eine Szene, wo Pao-yü zum Geburtstag Fêng-chie ein Theaterstück aussuchen soll. Dazu ist mit roter Tusche bemerkt:

„Wie ist heute der verlassen, der jenes Begebnis kennt, bei dem Chih-yen den Pinsel Fêng-chies hielt, als sie das Theaterstück bestimmen sollte (welches die Schauspieler singen sollten). Als ob er nicht betrübt sein sollte?"

Darunter ist eine andere Anmerkung:

„Der, welcher früher hier schrieb: ‚Wie ist heute der verlassen, der jenes Begebnis kennt!', ist heute im Jahre 1767 nur mehr verwesende Leiche. Ist das nicht schmerzlich?"

Die Anmerkungen aus dem Jahre 1767 sind beinahe alle von einem nicht näher bekannten Chi-hu-sou oder Chi-hu-lao-jen gezeichnet (24 von 26), ein deutliches Pseudonym. Diese zweite Anmerkung stammt also mit größter Wahrscheinlichkeit auch von ihm.

Im Roman ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, wer für Fêng-chie, welche nicht lesen konnte, das Theaterstück aussuchte, aber es ist aus dem

Zusammenhang ersichtlich, daß dies der Held Pao-yü war. Pao-yü vertritt im Roman deutlich den Autor, folglich kommen wir zu dem Schluß, daß Chih-yen, der Autor der Kommentare aus den Jahren 1759 und 1762, dieselbe Person wie der Autor des Romanes ist. Der Name Chih-yen ließe sich mit Schminkstein übersetzen. Es ist das deutlich eine Anspielung auf eine Charaktereigenschaft des Hauptthelden des Romanes Pao-yü, des Wertvollen Nephriten, welcher unmäßig gern die Schminke von den Lippen der Mädchen ableckte. Auch dieser Spitzname zeugt also davon, wie sehr sich der Autor mit dem Helden seines Werkes identifizierte.

Diese Anmerkung zeugt auch stark von der autobiographischen Eigenart des Romans, welche früher von einigen oben erwähnten Schulen verleugnet wurde. Und schließlich ist es klar, daß der Autor zwischen dem Jahre 1759 bzw. 1760 und dem Jahre 1767, aus welchem die zweite Anmerkung stammt, starb. Aus anderen Quellen wissen wir, daß der Autor Tsʾao Hsüe-chʾin am letzten Tage des Jahres 1762 starb (nach europäischem Kalender der 12. 2. 1763).

Aber während dieser Beweis, ähnlich wie alle vorhergehenden, welche H. Eggert in seiner These resümiert, nur indirekter Beweis ist, bieten uns die Anmerkungen zu diesem Text auch direkte Beweise.

In Kap. 22 bricht die Erzählung nach einem gereimten Rätsel Hsi-chʾuns plötzlich ab und alles andere fehlt.

Oben ist mit roter Tusche bemerkt: „Der Rest fehlt und wird später ergänzt". Darauf folgt ein freies Blatt, worauf auf dem nächsten Blatt oben diese Anmerkung ist:

„Wir vermerken das Rätsel, welches Pao-chʾai verfertigte."

(Gedicht.)

Darunter ist dann die Anmerkung:

„Dieses Kapitel war noch nicht beendet, als Chʾin starb. Ach!"

„Im Sommer des Jahres 1767, Chi-hu-sou."

Hier ist also der Autor direkt mit seinem eigenen Namen Chʾin, abgekürzt aus Hsüe-chʾin, genannt.

Gleich wichtig ist die Anmerkung zu Kap. 52. Dort wird im Text gesagt:

„Da war zu hören, wie die Uhr vier schlug."

Die Anmerkung sagt dann: „Die vierte Stunde ist die erste Hälfte der Doppelstunde *yin* (3 bis 5 Uhr morgens). (Die Stunde) Yin ist hier auf diese Art ausgedrückt, weil ihm (dem Autor) der Name (eines verstorbenen Mitgliedes der Familie) Tabu ist".

Yin war der eigentliche Name des berühmten Großvaters Tsʾao Hsüe-chʾins, Tsʾao Yins. Auch das ist ein unerschütterlicher Beweis, daß der Autor des Romans niemand anderer als Tsʾao Hsüe-chʾin ist.

Daneben haben wir noch einen wichtigen indirekten Beweis.

Im Kap. XVI wird erzählt, daß die Familie Chia, die Familie des Hauptheiden im Roman, den Kaiser K'ang Hsi in ihrem Haus als Gast hatte. Im Text wird gesagt:

„Wir, die Familie Chia, haben seine Majestät nur einmal empfangen".

Darunter die Anmerkung:

„(Der Autor) will wieder den Leser täuschen".

Dann wird im Text fortgefahren:

„Nun jedoch hat die Familie Chen aus Chiang-nan .... als einzige allein seine Majestät viermal empfangen". Dazu die Anmerkung:

„Hier schreibt er wirklich die Wahrheit". Und weiters:

„Das geschah wirklich. Wir haben es erlebt und gesehen".

Beide Anmerkungen stammen ersichtlich aus der Feder des Kommentators Chih-yen, bzw. des Autors. Hu Shih betont scharfsinnig, daß die Familie Chia die Idealfamilie des Romanhelden sei, während die Familie Chen die wirkliche Familie des Autors vertritt. Und diese Familie als alleinige empfing, wie wir aus anderen Quellen wissen, viermal den Kaiser K'ang Hsi in ihrem Hause. In diesem Licht sind die Anspielungen des Kommentators und Autors erklärlich, der seinen Stolz nicht verbergen kann, daß seine Familie viermal den Kaiser beherbergte.

Auch die Anmerkung zur Einführung zeigt direkt auf, daß der Autor nicht wie dort angeführt der taoistische Priester K'ung-k'ung ist, sondern direkt Ts'ao Hsüe-ch'in, von dem in der Einleitung gesagt ist, daß er das Werk „zehn Jahre hindurch geprüft und fünfmal revidiert, ein Inhaltsverzeichnis zusammengestellt habe usw....".

Dazu betont die Anmerkung:

„Wenn in der Einführung gesagt wird, daß Hsüe-ch'in dieses Werk geprüft und ausgebessert hat, wer hat dann diesen Teil der Einführung von Anfang bis zu dieser Stelle geschrieben? Das ist ein Beweis, wie gerieben der Pinsel des Autors ist. Ferner sind im Text nicht wenige solcher Stellen. Das ist ein Beispiel, wie sehr der Autor die Malertechnik benützt und bestimmte Dinge in Nebel hüllt, damit sie unklar seien. Leser, laß dich um keinen Preis vom Autor blenden und dann kannst du ein Sehender genannt werden."

Hier ist verhüllt gesagt, daß Ts'ao Hsüe-ch'in der Autor des Werkes sei und keineswegs nur Ausbesserer.

Diese, aus dem Text selbst direkt entspringenden Beweise um die Persönlichkeit des Autors sind ernster, als es die bisher vorgebrachten indirekten Beweise waren.

Davon, daß die Anmerkungen aus den Jahren 1759 und 1762 direkt vom Autor stammen, zeugen auch zahlreiche Stellen, wo bis ins Kleinste die in Gedichten im Text vorkommenden Anspielungen erklärt werden. Hu Shih betont richtig, daß kein Kommentator aus der damaligen Zeit,

als der Roman noch nicht Gegenstand gelehrter Forschung war, sich die Arbeit gemacht hätte um festzustellen, woher diese oder jene Anspielung stammt. Eine Erklärung konnte nur der Autor selbst geben.

Es ist also ersichtlich, daß die Handschrifttexte, die vor dem Jahre 1791 als die erste Druckausgabe beendet war, im Umlauf waren, zum größten Teil mit einem Kommentar versehen waren, der mit dem Pseudonym Chih-yen-chai, hinter dem sich der Autor selbst verbarg, gezeichnet waren. Spätere Herausgeber begriffen nicht, daß der Kommentar vom Autor stammt, strichen ihn und der Name Chih-yen-chai verschwand auch vom Titel.

Aber auch über die Form des ursprünglichen Textes können wir uns aus diesem Text eine klare Vorstellung machen.

Die Haupt-Charakteristiken dieses ursprünglichen Textes waren folgende:

das 22. Kap. war unvollendet,
das 64. bis 67. Kap. waren nicht aufgeschrieben,
das 17. und 18. Kap. war nicht geteilt,
das 19. und 80. Kap. hatte keinen Titel.

Weiters können wir aus diesem Text den wichtigen Schluß ziehen, daß die Ausgabe Chʾi, so genannt nach der von Chʾi Liao-shêng stammenden Vorrede, herausgegeben durch den Verlag Yu-chêng-shu-chü, schon nach der umgearbeiteten, vom Fortsetzer des Romanes Kao O beendeten Ausgabe gestaltet war. Bisher dachte man, daß diese, nach einer der zahlreichen, vor Ausgabe des gedruckten Textes Kao Os aus den Jahren 1791 und 1792, im Umlauf befindlichen Handschriften, beendete Ausgabe uns ein treues Bild des Textes vor dem Eingriff durch Kao O gibt. Das Auffinden dieser Handschrift aus dem Jahre 1760 zwingt uns jedoch zur Revision dieser Ansicht.

Im 68. Kap., als Fêng-chie zum erstenmal Yu örh-chie sieht, wird eine längere Rede gehalten, welche in unserem Text in stark literarischem Stil geschrieben ist. Im Text Kao Os ist sie ganz in eine gewöhnliche Unterhaltungsrede abgeändert. Offenbar will der Autor damit, daß er Fêngchie in literarischem Stil sprechen läßt, ihre Affektiertheit zeigen. Kao O, der das Werk einer genauen Revision unterzog, schien es, daß diese Art einer Ansprache nicht im geringsten dem Charakter einer ansonsten ganz ungebildeten Frau entspricht und er überschrieb daher ihre Ansprache in ganz gewöhnlicher Umgangssprache.

In der Ausgabe Chʾi ist diese Rede nach dem Text Kao Os geändert, aber im weiteren Gespräch ist der literarische Ton der Ansprache Fêngchies gewahrt. Offenbar fühlte der Herausgeber der Ausgabe Chʾi, Ti Pʾing-tzu, diese Ungleichmäßigkeit gleichwie Kao O und er gestaltete seine Ausgabe nach ihm, aber keineswegs konsequent. Daher hat der Text der H. II einen umso größeren Wert, als er uns als einziger — außer einigen

Textreststücken im Besitz Hu Shihs — im Ganzen ein solches Abbild des Werkes gibt, wie es aus der Hand des Autors hervorging.

Sichere Anzeichen in diesem Text erlauben uns anzunehmen, daß der Autor schon einige Episoden aus dem Teil nach dem 80. Kap. fertig hatte, die er jedoch wahrscheinlich nicht mehr beendete.

Aus den Anmerkungen können wir auch auf den gedachten Umfang des Werkes urteilen. In der Anmerkung zum 42. Kap. wird gesagt:

„Jetzt, als wir zum 38. Kap. gelangten, haben wir schon mehr als ein Drittel (des Werkes) hinter uns ..".

Daraus ist ersichtlich, daß im ursprünglichen Plan des Autors der Roman nicht mehr als etwa 100 Kapitel haben sollte, welche Anzahl sehr üblich bei chinesischen Romanen ist.

Bis hierher verwende ich das Material aus dem Artikel Hu Shihs. Die letzte Anmerkung jedoch eröffnet uns einen tiefen Einblick in die Tragik der Person des Autors. Es ist klar, daß diese Anmerkungen in den Text zu einer Zeit eingefügt wurden, als der Autor schon 80 Kapitel des Romanes geschrieben hatte. Für das Ende verblieben ihm also nach seinem Plan nur noch 20 Kapitel. Diese 80 Kap. hatte der Autor schon bis spätestens zum Jahre 1760 aufgeschrieben, aus welcher Zeit die neu gefundene Handschrift stammt, aber wahrscheinlich war der größte Teil des Textes schon vor dem Jahre 1754 fertig. Die Handschrift im Besitz Prof. Hu Shihs, die er einer Prüfung in seiner vorhergehenden, oben erwähnten Studie aus d. J. 1927 unterzog, stammt gerade aus dem Jahre 1754. Die Handschrift ist nur ein Bruchstück, sie enthält nur die Kapitel 1—8, 13—16 und 25—28. Aber weil auch schon dieser Text den Titel „Shih-tʾou-chi, neu revidiert im Studierzimmer Chih-yen-chai" trägt, müssen wir vermuten, daß er sich in Bezug auf den Umfang nicht viel von der Handschrift aus dem Jahre 1760 unterscheidet. Das bloße Bruchstück von 28 Kapiteln hätte der Autor der öffentlichkeit nicht als „Neu revidierte Ausgabe" vorgelegt. Daß es sich um einen im Grundsatz schon abgeschlossenen Text handelt, zeugen auch die Worte, welche im ersten Kapitel hinter dem Gedicht „Das ganze Papier voll alberner Worte" usw. stehen: „Als dann Chih-yen-chai im Jahre 1754 den Text umschrieb und neu revidierte, verwendete er von neuem den Titel Shih-tʾou-chi. Der Ursprung (dieser Geschichte) ist also schon klar und jetzt schauen wir, welches Begebnis auf dem Stein verzeichnet war!" Von diesen Worten wurde in der Ausgabe Chʾi die erste Hälfte weggelassen und im heutigen Text wurde die Stelle gänzlich geändert. Das hängt damit zusammen, wie ich schon oben bemerkt habe, daß die Herausgeber keine Ahnung hatten, Chih-yen-chai sei der Autor selbst, und daß sie daher seinen Kommentar entfernten. Dieser Satz sagt deutlich, daß der Text schon i. J. 1754 in seinem wesentlichen Teil fertig war. Es ist zu verwundern, daß H. Eggert dieser wichtigen Angabe in seiner Studie überhaupt keine Aufmerksamkeit schenkte.

Mit Rücksicht darauf müssen wir die hauptsächliche schriftstellerische Tätigkeit des Autors vor das Jahr 1754 verlegen, also in die Zeit vor seinem 35. bis 30. Lebensjahr, fast zehn Jahre vor seinem Tode. Was war der Anlaß, daß er in diesen zehn Jahren nicht fähig war, seinen Roman zu vollenden? Niemals wohl werden wir das erfahren. Vielleicht wurde der erste Teil in jugendlicher Begeisterung geschrieben und später ließ seine schöpferische Energie unter den Schlägen des Schicksals nach und er verfiel allmählich der Melancholie und dem Pessimismus, welcher aus zahlreichen seiner Bemerkungen wahrnehmbar ist. Vielleicht nahm ihm das Wissen von der Vergänglichkeit aller Dinge den Sinn für die Bedeutung seiner Arbeit. Möglich, daß er bei dem schweren Leben, als er sich durch Verkauf seiner Bilder im Tempel ernährte, nicht mehr genug Zeit fand, seine Arbeit fortzusetzen. Und endlich ist auch die Vermutung richtig, daß er nicht mehr den letzten Teil, in dem er die Katastrophe seiner Familie sowie seine eigene hätte schildern müssen, aufschreiben wollte. Es könnten hier neben der Unlust seiner Seele durch grausame Erinnerungen weh zu tun, auch Pietätsrücksichten zur Familie wirken, denn er hätte wohl auch seinen Vater und andere nächste Verwandte der Unfähigkeit und vielleicht sogar noch schlimmerer Eigenschaften beschuldigen müssen. Das solche Rücksichten ein großes Gewicht im Denken des Autors waren, ersehen wir aus der Anmerkung zum 13. Kap. vom Jahre 1762, welche den rätselhaften Tod der Ch'in K'o-ch'ing behandelt. Die Anmerkung sagt: „Überall im Kapitel wurde K'o-ch'ings Todesanlaß verheimlicht. Das ist ein großer Beweis von Liebe und Mitleid. Man kann sich eines Seufzers nicht erwehren. Im Frühling des Jahres 1762". Aus der vorhergehenden Studie Prof. Hu Shihs wissen wir, daß sich die Frau Ch'in wahrscheinlich aus Schande darüber, daß sie ein geheimes Verhältnis mit Chia Chen hatte und daß sie dabei von einer Magd ertappt wurde, erhängt hatte. In derselben Studie zitiert Hu Shih die Anmerkung aus der Ausgabe vom Jahre 1754, daß der Autor im Kapitel 13 ungefähr vier oder fünf diesen Vorfall beschreibende Seiten gestrichen hat.

Entschieden kann man jedoch nicht die bisher so oft wiederholte, primitive Auslegung annehmen, daß der Tod dem Schriftsteller die Feder aus der Hand entrissen habe.

Schon aus diesen Beispielen ist ersichtlich, welch neues Licht diese Anmerkungen auf das Geistesleben des Autors und auf sein Verhältnis zum Werk werfen. Es ist dies eine Art Interview, in dem uns der Autor selbst die Bedeutung erklärt, die für ihn die einzelnen Begebnisse und Szenen hatten und wie er sie verwertete. Durch sie ist auch trotz allen Zweifels der autobiographische und intime Ton seines Romanes erwiesen. Es wäre sehr wichtig, daß beide Texte, die Herrn Prof. Hu Shih zur Verfügung standen, auch mit diesen Bemerkungen kritisch herausgegeben würden, denn erst dann würde ein tieferes Erkennen des Wesens des Au-

tors, sowie auch die ganze Geschichte und der Ton seines Werkes möglich sein. Das künstlerische Großwerk, welches der Traum der roten Kammer ist, verdient diese Erkenntnis ganz sicher. Erst dann wäre es auch möglich genau festzustellen, wie weit Kao O auch die ersten 80 Kapitel geändert hat.

Es ist Schade, daß sich Dr. Eggert in seiner Arbeit nicht näher mit den Anmerkungen zum Text aus dem Jahr 1754 befaßt hat, welche ihm in der Arbeit Prof. Hu Shihs aus dem Jahre 1927 zugänglich waren. Er nimmt auch keine Stellung zur Theorie Prof. Hu Shihs, daß Mei-ch'i, einer der Kommentatoren, derselbe ist wie K'ung Mei-ch'i, der in der Einleitung zum Roman erwähnt wird und der eigentlich der jüngere Bruder des Autors, T'ang-ts'un sein soll. Auch sonst wäre es möglich, aus diesen Anmerkungen so manches für das Leben des Autors in Peking abzuleiten. Mit Rücksicht auf die Feststellung, daß Chih-yen-chai ein und dieselbe Person wie der Autor ist, können wir die Anmerkung zur H. I, in der gesagt wird, daß Ts'ao-Hsüe-ch'in am 12. 2. 1763 starb, nicht Chih-yen-chai zuschreiben, wie Dr. Eggert meint. Diese Anmerkung ist auch wirklich nicht mit Namen gezeichnet. Es ist jedoch sicher, daß alle diese Anmerkungen, außer denen späterer Besitzer des Textes, entweder vom Autor selbst, oder aus dem Kreis seiner vertrautesten Freunde und Verwandten stammen, und daß wir in ihnen ein Zeugnis vom Geist der Freundschaft und der Liebe haben, in welchem das Werk wuchs und beurteilt wurde.

Trotz alledem ist Eggerts Arbeit der erste ernste Beginn einer Studie dieses großen Werkes in Europa.

Übersicht der grundlegenden Texte für das Studium Hung-lou-mêngs:

1. H. I. „Shih-t'ou-chi, neu kommentiert im Studierzimmer Chih-yen-chai. Abschrift des Textes aus dem Jahre 1754, Anmerkungen aus dem Jahre 1774. (Im Besitz Prof. Hu Shihs, Bruchstücke.)

2. H. II. Gleicher Titel. Abschrift des Textes aus dem Jahre 1760 mit Anmerkungen aus den Jahren 1759—1767. (80 Kap.)

3. Der Text Ch'i, versehen mit einer Vorrede von Ch'i Liao-shêng. Neu gedruckt vom Verlag Yu-chêng-shu-chü. (Jünger als 2. und älter als 4. Abgeändert, 80 Kap.)

4. Ausgabe aus dem Jahre 1791. Gestalteter und ergänzter Text von Kao O. Gedruckt mit beweglichen Typen. 120 Kap.

5. Zweite gedruckte Ausgabe aus dem Jahre 1792. 120 Kap. Neu gestaltet von Kao O. Grundlage aller späteren Ausgaben.

Text 1. unterscheidet sich sehr von T. 2,
T. 2 nähert sich sehr T. 3,
T. 3. hat noch Einiges dazugestaltet.

BUCHBESPRECHUNGEN.

Friedrich Wilhelm König: RELIEF UND INSCHRIFT DES KÖNIGS DAREIOS I. AM FELSEN VON BAGISTAN. Leiden, E. J. Brill 1938. 8°, XII+97 S. Mit 2 Tafeln, 5 Skizzen im Text und 1 Karte. Preis Gld. 3.—.

Das Denkmal von Bagistan ist zweifellos unsere wichtigste Urkunde des alten Īrān und das Hauptziel der Arbeit Königs ist zu zeigen, daß das Denkmal, Relief und Inschrift, nicht in einer und derselben Zeit entstanden ist und daß es bei genauer Untersuchung Altes und Neues zu Tage treten läßt. König befaßt sich zunächst mit dem Herstellen des Reliefs und es ist interessant, seinen Ausführungen zu folgen, wenn man auch hie und da den Eindruck gewinnt, daß er zu viel an dem Denkmal ablesen will. Man kann mit König annehmen, daß die Urgestalt des Denkmals nur den Großkönig, der den linken Fuß auf den Gōmāta stellt, und die sieben Lügenkönige, darunter die persische Inschrift I—III, darüber die geflügelte Sonnenscheibe, in die erst nachträglich Ahuramazda hineingesetzt wurde, enthielt. Dieser Teil des Denkmals ist in der Tat zentral, vollkommen einheitlich und scheint nach einem durchgedachten Plan verfertigt zu sein. Alles andere hält König für spätere Zusätze, deren zeitliche Reihenfolge er S. 17 festsetzt.

Den zweiten Teil der Arbeit bildet sorgfältige Übersetzung der altpersischen Inschrift Kol. I—V mit Bemerkungen zu den einzelnen Paragraphen (S. 35—78). Das viel umstrittene p. Wort *dvitāparnam* der ersten Kolumne § 4 wird man doch lieber mit Weißbach „in zwei Reihen" als mit König „in zweierlei Folge" übersetzen. Als dritter Teil folgt „Der weltanschauliche Hintergrund der IV. Kolumne" und „Zur Metrik der Inschrift" (S. 79—92). Es weht in der Tat ein neuer Zug durch die Zeilen dieser vierten Kolumne. Für Dareios ergab sich — meint König — nach einigen Jahren die Notwendigkeit, sich an seine neuen Helfer (vergl. § 68) zu wenden und ihnen das Gelingen seiner Taten zu begründen: mit Nachdruck verkündet er, daß ihm Ahuramazda (und andere Götter) Beistand leisteten, weil er immer nur den geraden Weg wählte, weil er kein Gefolgsmann des Bösen war und keine Gewalt antat. Der religiöse Inhalt der Kolumne beweist auch, daß sich Dareios zu Ahuramazda bekennt. — Den ersten Versuch die Inschrift metrisch zu lesen, hat im Jahre 1928 Johannes Friedrich gemacht und der Versuch ist ihm mißlungen, weil er *alles* als metrisch erklären wollte. König betont mit Recht, daß nur bestimmte, altertümliche Wendungen und gewisse Abschnitte, in denen auch Stabreim zu beobachten ist, metrisch sind.

Das übersichtlich angeordnete Werk ist ein wichtiger Schritt zur Aufhellung der Regierungszeit des Königs Dareios I. *V. Lesný.*

Louis Renou: HYMNES ET PRIÈRES DU VÉDA. Textes traduit du sanskrit. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1938. 8°, VIII+164 S.

Der verdiente Sanskrit-Forscher übersetzt aus Ṛgveda, Atharvaveda und Yajurveda eine Anzahl von Hymnen, die auch den anspruchsvollen Leser befriedigen dürften. Diese Auswahl von 75 Liedern ist außerordentlich glücklich. Das Verständnis der Lieder erleichtert kurze Inhaltsangabe, die den Hymnen vorausgeschickt wird. Überall waltet eine geschickte Hand, in der Auswahl als auch in der Übersetzung, die — soweit sie der Referent mit dem Original verglichen hat — richtig, wortgetreu und dennoch schön ist. Manche Stellen würde der Referent anders übersetzen, an manchen Stellen würde er auch die Anlehnung an die einheimische Exegese vorziehen, aber Mangel an Raum verbietet uns eine solche Auseinandersetzung. Es sei mir doch gestattet, eines anzuführen, daß ich bei dieser Übersetzung vermisse. Es ist heutzutage eine anerkannte Tatsache, daß in den Hymnen Altes und Neues durcheinandergeworfen ist und das alte Strophen umgestellt und neue hnzugedichtet wurden. Nur an wenigen Stellen traut sich der gelehrte Übersetzer darauf hinzudeuten (vgl. Nr. 26) und es würde sich doch empfehlen, auch dieser Tatsache gerecht zu werden. Auch das Wort „Sanskrit" im Titel trifft eigentlich nicht zu. All das ist aber nebensächlich und vermag in keiner Weise den Wert des Buches zu beeinträchtigen. *V. Lesný.*

W. Kirfel: VERSE INDEX TO THE BHAGAVADGĪTĀ. Pāda Index. Compiled by Dr. W. Kirfel, Professor at the University, Bonn. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1938. 8°, 45 S.

Mit Recht sagt Kirfel in seiner kurzen Vorrede, daß bisherige Ausführungen über die Entstehung, Bedeutung und die jetzige Gestalt der Bhagavadgītā unzulänglich sind. Berechtigt ist auch der Vorwurf, daß das Gedicht in der Form, wie es uns überliefert ist, Wiederholungen, Übertreibungen und auch Wiederlichkeiten enthält. Es fragt sich, ob nicht gerade solche Stellen als unecht auszuschließen sind. Als guter Behelf, interpolierte Stellen auszuscheiden, wird dieser Pāda Index dienen, den mit philologischer Akribie der bekannte Purāṇa-Forscher zusammengestellt hat. *V. Lesný.*

Ramchandra Shukla: PRATIJNA YAUGANDHARAYANAM by B h a s a. With Explanation, Hindi Translation, Sanskrit Commentary, Grammatical Notes and a short Note on the Author's life, work and time. Allahabad, Ram Narain Lal, 1938. Klein 8°, 227 S., Preis Re 1—4 As.

Rāmchandra Shukla übersetzte für Schulzwecke das bekannte Drama

von Bhāsa Pratijñāyāugandharāyaṇam ins Hindī. Der Übersetzung ist in üblicher Weise ein Sanskritkommentar beigeschlossen, dem wieder Bemerkungen im Hindī folgen. Jede Sanskritstrophe ist auch in Prosa umgestellt. Das Ganze ist eher eine Schularbeit — das Bändchen ist auch von dem Verfasser seinem Lehrer Professor Saksenā gewidmet — als eine wissenschaftliche Edition. Vorausgeschickt ist eine kurze Auseinandersetzung über das Leben, die Heimat und das Werk des Dichters. Obwohl Referent nicht bezweifelt, daß der indische (inzwischen verstorbene) Gelehrte Gaṇapati Śāstrī die vor 32 Jahren in Süd-Trāvankur aufgefundenen Dramen dem berühmten Dramatiker Bhāsa mit Recht zuschreibt, sollte der Herausgeber gerade deswegen, weil Bhāsa's Autorschaft angezweifelt wurde, dieser Frage eine größere Aufmerksamkeit und gründlichere Behandlung eingeräumt haben. Für Schulgebrauch kann das Buch bestens empfohlen werden.

V. Lesný.

Sushil Kumar De: THE KṚṢṆA-KARṆĀMṚTA. A mediaeval Vaiṣṇava devotional Poem in Sanskrit (Bengal Recension) with three Sanskrit Commentaries of the Bengal Vaiṣṇava School. (= Dacca University Oriental Publications, Series, No. 5.) The University of Dacca, 1938. 8°, LXXXVII+384 S. Preis Rs. 5.

Im Gegensatz zu der oben erwähnten Edition ist Sushil Kumar De's Werk streng wissenschaftlich und es ist erfreulich, aus den Händen eines indischen Gelehrten eine nach allen Seiten hin vollkommene kritische Herausgabe eines Sanskrittextes zu erhalten. In einer gründlichen Vorrede bespricht De dieses im XI. Jahrhundert von Bilvamaṅgala geschriebene und in Indien sehr geschätzte Gedicht betitelt Kṛṣṇa-Karṇāmṛta „Nektar für Kṛṣṇas Ohren". Das Werk ist uns in zwei Rezensionen überliefert, in einer südindischen und in einer bengalischen Rezension. Die südindische Rezension ist länger (107 + 110 + 102 = 319 Verse), während die bengalische Rezension nur 112 Verse aufweist. Vergleichen wir beide Texte, so sehen wir, daß sich die bengalische Rezension, abgesehen von einigen Zusätzen, mit dem ersten Teil der südindischen Rezension beinahe deckt. Sushil Kumar De folgert daraus, daß die zwei Śatakas der südindischen Rezension ein späterer Zusatz sind. Gründlich werden auch die Handschriften aller drei Kommentare besprochen, sowie auch der dichterische Wert des Gedichtes. Eine solche gründliche Information über dieses Gedicht begrüßt man umsomehr, als Winternitz in seiner Geschichte der indischen Literatur III. Bd., Seite 124, dem Kṛṣṇakarṇāmṛta nur drei Zeilen widmet.

V. Lesný.

K. Régamey: THREE CHAPTERS FROM THE SAMĀDHIRĀJASŪTRA. (= Towarzystwo naukowe warszawskie. Rozprawy komisji orientalistycznej.

The Warsaw Society of Sciences and Letters. Publications of the Oriental Commission. Nr. 1.) Warszawa 1938. 8°. S. 112.

Candrakīrti und Śāntideva, beide Meister des Mahāyāna, zitieren sehr oft Samādhirājasūtra, einen Text, der zu der Prajñāpāramitā-Lehre gehört. Den Inhalt dieses Werkes bildet die Auseinandersetzung über den immateriellen Körper (sog. *dharmakāya*) des Buddha. Dieser Text kennt nur 2 Körper, den *rūpakāya* und *dharmakāya*, die Theorie von dem dritten Körper (dem *sambhogakāya*) wurde augenscheinlich noch nicht ausgearbeitet.

Bis jetzt wurde dieser für die Entwicklung des Mahāyānabuddhismus so wichtige Text noch nicht herausgegeben. Die Herausgabe ist in Vorbereitung. In dem vorliegenden Band gibt Régamey vorläufig 3 Abschnitte philosophischen Inhalts heraus, d. i. Kap. VIII, XIX und XXII, und zwar den Sanskrittext, die tibetische Übersetzung, welche öfters bessere Lesung als der Sanskrittext bietet, und eine sorgfältige Übersetzung des Sanskrittextes mit reichen Anmerkungen. In der Vorrede informiert uns der Verfasser über die Entstehungszeit des Samādhirājasūtras und seiner tibetischen und chinesischen Übersetzungen, über die Sprache des Sanskrittextes und seine philosophische Einstellung. Auch für diese vorläufige Herausgabe werden dem Verfasser alle, die an der Wissenschaft von Mahāyānabuddhismus Anteil nehmen, aufrichtigen Dank wissen.

V. Lesný.

P. E. Dumont: L'AGNIHOTRA. Description de l'agnihotra dans le rituel védique d'après les śrautasūtras de Kātyāyana (Yajurveda blanc); Āpastamba, Hiraṇyakeśin, Baudhāyana, Manu (Yajurveda noir); Āśvalāyana, Śāṅkhāyana (Ṛgveda); et le Vaitānasūtra (Atharvaveda). Baltimore, the Johns Hopkins Press, 1939. XIII+213. Eine Skizze und eine synoptische Tafel. Preis $ 3.

Das Agnihotra, das ein einfaches Feuer-Opfer ist, nimmt doch im altindischen Ritual eine wichtige Stelle ein, denn dieses Opfer muß jeden Morgen und jeden Abend dargebracht werden. P. E. Dumont beschreibt es nach folgenden Śrautasūtras: Kātyāyana, Āpastamba, Hiraṇyakeśin, Bāudhāyana, Manu, Āśvalāyana und Śāṅkhāyana und dem Vaitānasūtra. Dabei bedient er sich einer Methode, die zahlreiche Wiederholungen mit sich bringt, denn er beschreibt das Opfer nach jeder der genannten Quellen separat. So wiederholt sich z. B. die Definiton „l'agnihotra est un sacrifice que l'on offre à Agni, chaque jour, le soir et le matin" achtmal. Diese für den Leser langweilige Methode aber hat für den *Forscher* den Nutzen, daß er ein klares und nach allen Seiten fest umgrenztes Bild gewinnt, wie sich jede einzelne Quelle das Feueropfer vorstellt. Nach jedem Abschnitt läßt der Verfasser den Sanskrittext, auf den er sich stützt, folgen. Zum Schluß ist eine tabellarische Übersicht bei-

geschlossen, woraus Auslassungen und Zusätze ersichtlich sind und welche dem Forscher das Vergleichen der Texte erleichtert.

Das Buch ist wegen seiner Gründlichkeit eine zuverlässige und demzufolge für die Indologie überaus brauchbare Veröffentlichung.

V. Lesný.

Bernhard Breloer: ALEXANDERS BUND MIT POROS. Indien von Dareios zu Sandrokottos. (= Sammlung orientalistischer Arbeiten, 9. Heft.) Leipzig, Otto Harrassowitz, 1941. XVIII+255 S., 1 Karte. Preis RM 18.—.

In diesem Beitrag zur indischen Geschichte will der Verfasser, der sich schon früher mit Poros (in einer Untersuchung „Alexanders Kampf gegen Poros", Berlin 1933) beschäftigte, den Nachweis liefern, daß das, was Alexander nach Indien führte, nicht die Gewinnung der ehemaligen Grenzen des persischen Großreiches war, sondern daß es sich Alexander um die Beherrschung des Überseehandels nach Indien handelte. Um in diesen Rahmen Alexanders Indienfeldzug einsetzen zu können, betont der Verfasser Alexanders Kämpfe am Unterlauf des Indus (S. 29 ff.), nachdem er sich die Frage geklärt hat, was man im Laufe der Zeit vor Alexander unter „Indien" verstand (S. 11 ff.). Daß man schon im Altertum neben anderen Motiven auch diesen Grund dem Alexanderfeldzug nach Osten beimaß, verrät Justins Quelle XII. 7. 4: Post haec Indiam petit, ut Oceano ultimoque Oriente finiret imperium. Indische Produkte waren schon im Altertum ein begehrter Handelsartikel und in diesem Lichte gewinnt auch die Skylaxfahrt unter Dareios und die Fahrt des Nearch unter Alexander eine prägnante Bedeutung.

Poros mußte sich diesem Ziel zuerst widersetzen, Alexander aber brauchte Poros zur Rückendeckung während seines Zuges an die See. Deswegen ließ Alexander an Poros noch während der Schlacht mehrmalige Friedensangebote ergehen, gänzlich gegen seine Gewohnheit (S. 75 ff.). Und Poros wurde zu einem Vertrag bewogen. Man wird wohl Breloer's Ansicht zustimmen wollen, daß der Vormarsch Alexanders vom Hydaspes zum Hyphasis eine Hilfeleistung an Poros war, denn sie half ihm, die Herrschaft über das Fünfstromland zu begründen. Es mag auch die Ansicht richtig sein, daß Poros Alexander zum weiteren Vordringen ermuntert hat, denn die Gewinnung des Eintritts in das Gangesbecken lag eher Poros am Herzen als Alexander.

Der zweite Teil des Buches (S. 115—179) handelt von dem Aufstieg des Sandrokottos. Breloer schickt seiner Auseinandersetzung einen vorsichtigen Satz voraus: daß an allem, was wir von Sandrokottos wissen, ein Schleier der Ungewißheit haftet, weil unsere Quellen nicht ausgiebig genug sind und auch einander widersprechen. Während das Bild des Sandrokottos, das uns Megasthenes mittels Plutarch zeichnet, sympatisch

und wohlwollend ist, wirkt das Bild, das uns Justin vermittelt, eher abstoßend (S. 136). Zwischen Poros und Sandrokottos wurde nach Alexanders Tod ein Vertrag abgeschlossen, der die Entthronung des Königs Nanda in Pāṭaliputra und die „brüderliche" Teilung seines Reiches zum Ziel hatte. Breloers anregende Ausführungen, wenn sie auch quellenmäßig nicht begründet sind, sind verlockend. So die Annahme, daß aus diesem Unternehmen Poros nur Vorteil erwachsen konnte, dürfte zutreffen. Auch die Makedonen, denen Sandrokottos sein Reich verdankte, konnten zufrieden sein, daß das Interesse der indischen Herrscher sich vom Westen nach Osten ablenkte, und außerdem ist es als Tatsache zu betrachten, daß jede Erweiterung der Macht des Poros nach Osten zu den Weg dem griechischen Einfluß ebnete, denn Poros war ein aufrichtiger Freund der Griechen.

Nun ist Poros nach der indischen Tradition dem Meuchelmörder zum Opfer gefallen. Ob Cāṇakya, der geistige Lenker des Sandrokottos, darin mitspielte, oder ob der Mord von Sandrokottos und seiner Partei ausging, mag dahingestellt werden, es scheint aber, daß Breloer, der indischen Tradition und ihren Quellen nachgebend, eine allzu große Rolle Cāṇakya zuschreibt; Breloers Charakterisierung des Poros dagegen (S. 165) wird jeder Freund Indiens dankbar begrüßen.

Das Buch kann als gelungen bezeichnet werden und wenn auch im Einzelnen manche Beweisführung problematisch bleiben mag, so verdienen Breloers Untersuchungen jedenfalls volle Beachtung. Wir haben dem Verfasser für diese Monographie aufrichtig zu danken, sowie auch für die frische und genußreiche Darstellungsweise, denn der Schwerpunkt der Beweisführungen, die den Leser stören möchten, ist in den Anhang (S. 190 bis 253) verlegt. *V. Lesný.*

Die Welt des Islams. Zeitschrift für die Entwicklungsgeschichte des Islams, besonders in der Gegenwart. Gegründet von Prof. Dr. G. Kampffmeyer. Herausgegeben von Prof. Dr. G. Jäschke. Bd. 23, Heft 1/2. Deutsche Gesellschaft für Islamkunde, Berlin, 1941.

Das Doppelheft ist mit Ausnahme der Besprechungen, die so ziemlich alle Islamländer umfassen, zur Gänze dem Türkentum gewidmet. Soweit ich sehe, hat der Herausgeber selbst auch die Rolle des Hauptmitarbeiters übernommen. Die Übersetzungen und einige kurze Notizen erscheinen zwar nicht näher bezeichnet, man wird aber nicht fehlgehen in der Vermutung, daß sie ebenso der Feder Jäschkes entstammen wie die zwei großen Aufsätze, die ausdrücklich seinen Namen tragen und auch das Rückgrat des Doppelheftes bilden. Man nehme jedoch nicht vorschnell an, daß dieser Umstand eine gewisse Einförmigkeit des Inhalts nach sich zieht. Man wird sich gleich überzeugen können, daß dies nicht der Fall ist. Wir sind eher

Jäschke dankbar, daß er Gelegenheit hatte, uns aus dem Schatze seines tiefgeschürten Wissens und seiner reichhaltigen Kollektaneen so Vieles und Vortreffliches zu bieten. So gleich im ersten Aufsatze „Der Turanismus der Jungtürken. Zur osmanischen Außenpolitik im Weltkriege" (SS. 1—54). Während die kulturelle Bedeutung dieses Gedankens schon früher mehrfache Betrachtung gefunden hat, ist seine Auswirkung auf politischem Gebiet bei weitem weniger bekannt, was umso ungerechter erscheint, als gerade dieser Umweg die anatolischen Türken letzten Endes zur Bildung ihres Nationalstaates führte. Jäschkes Aufsatz belegt jede Behauptung dokumentarisch. Der zweite Aufsatz „Die Republik Aserbeidschan, Geschichtskalender" gibt einzelne Daten von Mai 1918—April 1920 (SS. 55—69) in derselben dokumentarischen Art und Weise, in der seine bekannten früheren Arbeiten vorbildlich sind. Die Auszüge „über eine türkische Nationalreligion" aus den Schriften von A. Ibrahim und Vedat Nedim Tör (SS. 70—76) schildern eine von unserem Standpunkte aus aussichtslose Chimäre („Die Religion der Türken wird aus der türkischen Literatur und der türkischen Musik hervorgehen"), die jedoch zum Unterschiede von anderen kaum verfänglich wirken mag. Fleisch und Blut hat hingegen die türkische Gesetzgebung über den Islam, soweit sie aus den in einem weiteren Artikel veröffentlichten „Urkunden" zu Tage tritt (SS. 77—88).

Aus den „Nachträgen und Berichtigungen" hebe ich Fr. Taeschners Notiz „zur Legendenbildung um Achi Evran" (SS. 90/1) hervor.

Den Schluß bildet eine Anzahl gut informierender Besprechungen (SS. 92—110).

Es freut mich feststellen zu können, daß die Zeitschrift ihrer rühmlichen Tradition bestens gerecht wird. *J. Rypka.*

Shah Mir Muhammadi Sahib Bedar: DIVAN-I-BEDAR. Edited by M u h a m m a d H u s a y n M a h v i S i d d i q i, Junior Lecturer in Urdu, University of Madras. (= Madras University Islamic Series No. 2.) University of Madras 1936. 8°. Seiten 45, 20, 178, 1. —

دیوانِ بیدار مصنّفه شاه میر محمدی بیدار دہلوی المتوفی س ۱۲۰۹ ھ = س ۱۷۹٤ ء
— مرتّبهٔ محمد حسین محوی صدیقی، لکھنوی جونیر لکچرار اردو یونیور سٹی
آف مدراس معه اضافهٔ مقدّ مه ؤ حواشی — س ۱۹۳۵ ء.

Bīdār ist ein feiner Dichter aus dem Ende des XVIII. Jahrhunderts. Sein Sterbejahr ist wohl bekannt. Es ist das Jahr 1209 A. H., d. i. 1794 A. D. Seine Geburt kann zwischen die Jahre 1727 und 1732 gesetzt werden. So fällt seine dichterische Tätigkeit in die Zeit, als das literarische Urdū seine beste und feinste Form erreicht hatte. Auch Bīdār, der in Urdū sowie

auch im Persischen dichtete, ist ein Meister des Wortes und ein ausdrucksvoller Vermittler der edelsten Gedanken. Besonders seine Gazels sind Edelsteine der indischen Urdū-Literatur. Viele seiner Gedichte sind im musulmanischen Indien volkstümlich geworden und erscheinen in allen Anthologien. Die bekannte dichterische Anthologie Gulšān-i-Hind enthält volle vier Seiten Gedichte von Bīdār. Manche seiner Gedichte sind nahezu Volkslieder geworden. Trotzdem gab es bis jetzt nicht eine vollständige Sammlung seiner Gedichte, weder in Handschrift noch gedruckt. Es gibt zwar eine Menge von Handschriften der Gedichte Bīdārs, aber kaum irgendwelche davon könnte als Bīdārs Dīvān bezeichnet werden.

Der Herausgeber des vorliegenden Dīvāns, Muhammad Husayn Sahib Mahvi, Dozent des Urdū an der Universität in Madras, besitzt zwei Handschriften, die er als Bīdārs Dīvān betrachtet. Diese handschriftlichen Sammlungen ergänzte er noch durch einige aus verschiedenen Anthologien entnommene Gedichte. Auf dieselbe Weise ergänzte er auch einige Gazels, die unvollständig waren, und ergänzte einige Verse, die seine Handschriften nicht enthielten. So bietet der vorliegende Band eine derzeit vollständigste und beste Ausgabe von Bīdārs Gedichten, die sehr sorgfältig vom Herausgeber besorgt wurde, dar. Selbstverständlich blieb eine Reihe von Streitfragen, die ich später in einer ausführlichen Abhandlung zu behandeln hoffe, unbeantwortet. Es war wahrscheinlich auch nicht die Absicht des Herausgebers, sich mit diesen Streitfragen in einer Ausgabe der Gedichte zu beschäftigen.

Der Herausgeber sendet seiner Ausgabe auch eine Vorrede [مقدّمه] in der er den Lebenslauf des Dichters und die Feinheiten des Urdū des achtzehnten Jahrhunderts behandelt, voraus. Diese Vorrede berichtet sehr genau über alle Einzelheiten, die das Leben und Schaffen des Dichters betreffen.

Auch die äußere Seite der Ausgabe entspricht der Bedeutung des Dichters. Es ist eine schöne lithographische, leicht lesbare Ausgabe, die auch den europäischen Gelehrten den Bīdār und seine Gedichte in ihrer Vollständigkeit zugänglich machen wird. Nur auf eine Kleinigkeit wäre dabei aufmerksam zu machen. Die Jahresangabe der Ausgabe auf dem Urdū-Titelblatt ist 1935, die mit der Angabe auf dem englischen Titelblatte, nämlich 1936, nicht stimmt. Diese Differenz läßt sich aber vielleicht dadurch erklären, daß die Lithographie im J. 1935 fertiggestellt wurde, während die Ausgabe des Werkes sich bis in das nächste Jahr verzögerte.

O. Pertold.

Otto Dempwolff: EINFÜHRUNG IN DIE MALAIISCHE SPRACHE. (= Beihefte zur Zeitschrift für eingeborene Sprachen, herausgegeben von Carl Meinhof. Zweiundzwanzigstes Heft.) Berlin 1941. 8°, Seiten VIII, 86.

Das vorhandene Büchlein des verstorbenen Prof. Otto Dempwolff ist

ein bahnbrechendes Werk auf dem Gebiete der Vermittlung der südostasiatischen Sprachen unserer Denkart und muß in Zukunft als Vorbild für die Sprachlehren auch aller anderen Sprachen aus demselben Gebiete dienen.

Der Verfasser bricht mit den aus dem Lateinischen vererbten und für diesen Sprachkreis unpassenden Kategorien ab, und behandelt die Sprache in ihrer eigenen Denkweise, indem er rein psychologisch die malaiische Denkart aus dem lebendigen Sprachausdrucke entwickelt. Er geht von dem einfachen Satze aus und geht dann zum erweiterten und von diesem zum zusammengesetzten Satze über. Bei der psychologischen Analyse des Satzes ergeben sich ihm in einer natürlichen Weise jene Ausdrucksformen, die bis zum gewissen Grade mit unseren Formen der Sprache gleichgestellt werden können. Dadurch werden auch solche malaiische Ausdrucksweisen, deren Erklärung bis jetzt unüberwindliche Schwierigkeiten bot, sehr leicht und klar erläutert. Obzwar diese Reihenfolge der Behandlung einer Sprache dem, der auf die auf dem Lateinischen ausgebaute Grammatik gewohnt ist, verkehrt zu sein scheint, da man mit der Syntax beginnt und mit der Wortbildung endet, ist es die einzige sinngemäße und die einzig mögliche Behandlung der malaiischen Sprache, die weder eine Biegung noch eine Agglutination im echten Sinne besitzt.

Es ist sehr schade, daß der Tod den Prof. Dempwolff diese Methode auch auf die rein wissenschaftliche Erforschung der malaiischen Sprache zu übertragen verhindert hat. *O. Pertold.*

Rosa Klinke-Rosenberger: DAS GÖTZENBUCH. Kitâb al-aṣnâm des Ibn al-Kalbî. Übersetzung mit Einleitung und Kommentar (= Sammlung orientalistischer Arbeiten. 8. Heft). Leipzig, Otto Harrassowitz 1941. 8⁰. 143 S. und ع. S. arabischen Textes. 2 Faksimile und 1 Karte. RM 10.—.

Das berühmte, bereits vor Jahren von J. Wellhausen bekannt gemachte und neuerdings von Zakī Pascha in seiner ursprünglichen Form aufgefundene und herausgegebene Büchlein Ibn al-Kalbīs über die Götzen der vorislamischen Araber hat im vorliegenden Werke eine gründliche Bearbeitung gefunden. Die Arbeit ist nicht ausschließlich für Arabisten bestimmt, sondern auch für Religionsforscher, die das Arabische überhaupt nicht oder nur ungenügend beherrschen. Diesem Zwecke ist besonders der ungefähr 70 Seiten umfassende und weit ausführlicher, als es für einen Fachmann notwendig gewesen wäre, gehaltene Kommentar angepaßt. Die gediegene Übersetzung gewinnt auch durch die übersichtliche Drucklegung an Wert. Dem Arabisten wird der beigefügte arabische Text nach der Ausgabe Zakīs sehr willkommen sein. Der Übersetzung geht ein Quellenverzeichnis und eine kurze, meist auf die Forschungen Zakī Paschas ge-

stützte Einleitung voran. Die zwei Faksimile bringen zwei Seiten des Kairiner Unikums, außerdem ist dem Buche eine farbige Karte „Arabien im 6. Jahrhundert" nach O. Blau beigegeben. *F. Tauer.*

Katharina Otto-Dorn: DAS ISLAMISCHE İZNIK. Mit einem quellenkundlichen Beitrag von Robert Anhegger. (= Istanbuler Forschungen, herausgegeben von der Zweigstelle Istanbul des Archäologischen Instituts des Deutschen Reiches. Band 13.) Berlin 1941. 4°. XVI S. mit einem Plan, 209 S. mit 58 Abbildungen, 52 Tafeln.

Die Verfasserin hat in den Jahren 1935 und 1936 hauptsächlich während des Aufenthaltes einer Expedition des Archäologischen Instituts des Deutschen Reiches, deren Zweck die Durchforschung der Stadtmauer des alten Nicäa war, auch die heute größtenteils verkommenen oder sogar in Ruinen liegenden islamischen Bauten der einst durch ihre Fayenceindustrie so berühmten Stadt einer genauen Untersuchung unterzogen. Einer knappen Baugeschichte İzniks folgen ausführliche Beschreibungen der Moscheen, Imarets, Medresen, Derwischklöster, Türben und Bäder, welche durch zahlreiche Pläne, Schnitte und sonstige Skizzen veranschaulicht werden. Den zweiten Teil der Arbeit (S. 109—164) bildet eine höchst interessante Abhandlung über die İznikkeramik, die den Istanbuler Moscheen ihren Fayenceschmuck geliefert hat. In einem „Quellen zur islamischen Keramik" betitelten Anhang (S. 165—195) bringt R. Anhegger Übersetzungen mehrerer meist aus dem kaiserlichen Diwan stammenden Urkunden, sowie vieler Stellen aus der türkischen Literatur, die wichtige Aufschlüsse über die osmanische keramische Produktion enthalten. Auf den 52 Tafeln finden wir über ein Hundert nach photographischen Aufnahmen hergestellte Abbildungen der islamischen Bauten İzniks sowie einiger bedeutendsten Erzeugnisse der İzniker Fayenceindustrie. Ein sorgfältig angelegtes Sachregister erleichtert die Benützung des Werkes, das nicht nur Turkologen und Archäologen, sondern auch weiteren Kreisen von Kunst- und überhaupt Kulturhistorikern reichliche Belehrung bietet.

F. Tauer.

Carlo Alfonso Nallino: RACCOLTA DI SCRITTI EDITI E INEDITI. Vol. II. L'Islam. Dogmatica — ṣūfismo — confraternite. A cura di Maria Nallino. Roma (= Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente) 1940 — XVIII. 8°. IV, 474 S. L. 75.

Der stattliche Band bringt kleinere, die Religionswissenschaft des Islams betreffende Artikel des berühmten italienischen Islamisten, gesammelt und herausgegeben von seiner Tochter. Man findet hier vor allem vier informative Aufsätze aus der Enciclopedia Italiana: Islamismo (S. 1), Maometto (S. 45), Ṣūfismo (S. 181) und Senussi (S. 387), ferner drei andere aus dem Nuovo Digesto Italiano: Corano (S. 75), Sunnah (S. 135)

und Ḥadīth (S. 139). Ähnlichen Charakter hat auch der Jubiläumsartikel Nel tredicesimo centenario della morte di Maometto (S. 66) aus Gerarchia 1932 und der bisher ungedruckte Vortrag Le dottrine del fondatore della confraternita senussita (S. 395). Aus den Rendiconti R. Accademia dei Lincei (Ser. VI., Vol. VII, 1932) stammt die Untersuchung Le fonti arabe manoscritte dell'opera di Ludovico Marracci sul Corano (S. 90). Aus dem VII. Bande der Rivista degli Studi Orientali, 1916—18, sind folgende Abhandlungen neu abgedruckt: Di una strana opinione attribuita ad al-Giāḥiẓ intorno al Corano (S. 82) über die These, der Koran sei ein Körper und verwandle sich zuweilen in einen Mann, zuweilen in ein Tier, Sull'origine del nome dei Muʿtaziliti (S. 146), Rapporti fra la dogmatica Muʿtazilita e quella degli Ibāḍiti dell'Africa settentrionale (S. 170), Sul nome di „Qadariti" (S. 176). Dem VIII. Bande (1919—1921) derselben Zeitschrift sind folgende zwei große Aufsätze entnommen: Il poema mistico arabo d'Ibn al-Fāriḍ in una recente traduzione italiana (S. 191) und Ancora su Ibn al-Fāriḍ e sulla mistica musulmana (S. 289), die eine ausführliche Besprechung der Arbeit I. Di Matteos „Ibn al-Fāriḍ: il gran poema mistico noto col nome al-Tāʾiyyah al-Kubrâ (Roma 1917)" und seiner Replik „Sulla mia interpretazione del poema mistico d'Ibn al-Fāriḍ (RSO VIII) enthalten. Zu den beiden Arbeiten gehört auch der zum ersten Male gedruckte Versuch einer wörtlichen italienischen Übersetzung der Tāʾiya: Frammento di traduzione dell'„at-Tāʾiyyah al-kubrā" die Ibn al-Fāriḍ (S. 344). Zu den bisher nicht gedruckten Arbeiten gehören noch zwei für Universitätsvorlesungen bestimmte Skizzen: Classificazione del „ḥadīth" dal punto di vista dei tradizionisti (S. 142), welche die verschiedenen Arten der Klassifikation der Ḥadīthe in der muslimischen Ḥadīṯwissenschaft behandelt, und Il significato del vocabolo coranico „Ummī" applicato a Maometto e quello di „al-Ummiyyūn" (S. 60), in der der Ausdruck an-nabī al-ummī als „der arabische, nationale Prophet" erklärt wird. Der Rest des Bandes (S. 411—466) enthält sehr ausführliche und wertvolle Besprechungen einiger in letzter Zeit erschienenen wichtigen Werke über den Islam (aus Studi Religiosi, Oriente Moderno und RSO).

F. Tauer.



